TROTTA 5 Paradigmas

El judeo-cristianismo palestino en el siglo I

De Pentecostés a Jamnia

CÉSAR VIDAL MANZANARES

Esta obra analiza, situándolo dentro del contexto social, político e ideológico de la época, el esquema doctrinal del más primitivo cristianismo (cristología, pneumatología, angelología, escatología...), su historia, instituciones y composición social, y pone de manifiesto el proceso mediante el cual un movimiento «medularmente judío» abandona paulatinamente la ortodoxia judía y se abre a los gentiles. Para ello el autor ha manejado, por primera vez de forma completa, todas las fuentes escritas sobre el cristianismo primitivo (clásicas, judías, neotestamentarias, apócrifas y patrísticas) a partir de sus idiomas originales, así como las fuentes arqueológicas e institucionales.

César Vidal Manzanares, profesor en la UNED, es doctor en Historia y licenciado en Derecho y en Teología. Hasta la fecha ha publicado más de una treintena de libros, muchos de ellos traducidos a varios idiomas. Entre su producción descuellan *Diccionario de las tres religiones monoteístas, Los documentos del Mar Muerto, Buda, La revisión del Holocausto, Diccionario de Jesús y los Evangelios, The Myth of Mary*. Miembro de prestigiosas instituciones, como la «American Society of Oriental Research» y el «Oriental Institute of Chicago», colabora habitualmente en revistas especializadas.

ISBN 84-8164-037-9 /

9 788481 640373

El judeo-cristianismo palestino en el siglo I
De Pentecostés a Jamnia

El judeo-cristianismo palestino en el siglo I
De Pentecostés a Jamnia

César Vidal Manzanares

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN PARADIGMAS

Biblioteca de Ciencias de las Religiones

© César Vidal Manzanares, 1995

© Editorial Trotta, S.A., 1995
Altamirano, 34. 28008 Madrid
Teléfono: 549 14 43
Fax: 549 16 15

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-037-9
Depósito Legal: VA-18/95

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

A Pilar, mi mujer,
compañera en Qumrán, en Nazaret, en Jerusalén,
en Cafarnaún..., pues del tiempo a ella debido
hube de sacar el dedicado
a la redacción de la presente obra.

NOTA DE AGRADECIMIENTO

Esta obra fue leída y defendida como tesis para la obtención del grado de Doctor en Historia el día 2 de febrero de 1993 en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), y fue dirigida por la profesora Pilar Fernández Uriel, titular de Historia Antigua de la mencionada institución. Durante su preparación, en mi calidad de becario de la UNED, estuve adscrito al departamento de Prehistoria e Historia Antigua (Área de Historia Antigua) de la UNED. A finales de 1993, el presente trabajo, que había obtenido la calificación *cum laude* por unanimidad, fue objeto además del Premio Extraordinario de Fin de Carrera de la Facultad de Geografía e Historia.

La extensión del texto original —algo más de ochocientas páginas— hacía ineludible la necesidad de proceder a un aligeramiento del mismo con vistas a su publicación. Así, se ha procedido a reducir el apartado de fuentes escritas y de ambiente histórico del período a menos de la mitad de su contenido original, toda vez que se trata de aspectos que pueden ser seguidos con facilidad en otras obras, incluyendo algunas del autor del presente trabajo (Vidal Manzanares, 1993b, 1993c y 1993d), permaneciendo inalterado el contenido de éste. De la misma manera, se han suprimido buen número de las notas referidas especialmente a puntos excesivamente específicos del estudio y que no afectan a sus tesis centrales. Finalmente, se ha actualizado la bibliografía —que llega hasta inicios de 1994— y se han incorporado algunas sugerencias realizadas por el tribunal de tesis en el curso de la defensa de la misma. Con la salvedad de estos aspectos, el texto es exactamente el mismo —así como las conclusiones— que el que constituía la mencionada tesis doctoral.

Las personas que han desempeñado una labor de aportación al presente estudio son muy numerosas y a todas ellas deseo expresar mi

más sincera gratitud, comenzando por los miembros del tribunal de tesis: doctores José María Blázquez, catedrático de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid y presidente del tribunal; Enrique Cantera, profesor titular de Historia Medieval de la UNED y secretario del tribunal; Julio Mangas, catedrático de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid; Gonzalo Fernández, profesor titular de Historia Antigua de la Universidad de Valencia; y Julio Trebolle, profesor titular de Hebreo de la Universidad Complutense de Madrid.

Son objeto asimismo de mi más profundo agradecimiento por sus aportes concretos el profesor F. Manns, del Studium Biblicum de Jerusalén, con quien tuve ocasión de departir en el otoño de 1991 acerca de algunos aspectos relacionados con el Evangelio de Juan y con la arqueología judeo-cristiana en Palestina; el padre Dorado, de la Custodia de Tierra Santa, por la amabilidad que me dispensó al mostrarme los restos judeo-cristianos de Nazaret y permitir que los fotografiara libremente para su estudio ulterior; el padre Andrés, de la Orden Franciscana, por su asesoramiento en lo que al examen de algunos de los Santos Lugares se refiere; el Dr. David Stern, antiguo profesor de la Universidad de Los Ángeles (UCLA), USA, y hoy residente en Jerusalén, por sus sugerencias en torno a la relación entre judíos y gentiles en el seno del cristianismo primitivo; el Dr. Julio Trebolle, profesor titular de Hebreo de la Universidad Complutense de Madrid, por la lectura previa de mi tesis y las sugerencias que me prodigó en relación con la misma; la Dra. María Jesús Pérez, del Departamento de Prehistoria e Historia Antigua de la UNED, por su labor de tutoría del presente estudio; y el Dr. Miguel Pérez Fernández, profesor de Lengua y Literatura rabínicas de la Universidad de Granada, por el análisis profundo que hizo de mi tesis y los comentarios valiosísimos que me formuló en relación con las fuentes rabínicas y con los últimos aportes académicos acerca del período de Jamnia.

Finalmente, *last but not least*, debo hacer mención más que merecida a la Dra. Pilar Fernández Uriel, que dirigió la presente tesis, convirtiendo la misma en objeto de una dedicación admirable. El que este trabajo llegara a su conclusión se debe, en buena medida, a su amistad, desvelo, sugerencias y aliento.

Naturalmente, los puntos de vista sostenidos en esta obra reflejan la opinión exclusiva del autor y no puede hacerse responsables de los mismos a aquellas personas que, desinteresadamente, le prodigaron su ayuda y asesoramiento. A ellos puede achacárseles, sin duda, muchas de las virtudes del presente estudio, pero en ningún caso sus defectos.

CONTENIDO

Prólogo 13
Índice de abreviaturas 17
Introducción 21

I. FUENTES

1. Fuentes escritas 35
2. Fuentes arqueológicas 101

II. HISTORIA, SOCIEDAD E INSTITUCIONES DEL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO

1. La comunidad de los doce en Jerusalén (*ca.* 30-40 d.C.): de la muerte de Jesús a la coronación de Agripa 123
2. La Iglesia universal: de la coronación de Agripa al concilio de Jerusalén (*ca.* 37-49 d.C.) 141
3. El gobierno de Santiago sobre la comunidad jerosolimitana con posterioridad al Concilio de Jerusalén (*ca.* 50-62 d.C.) 165
4. De la muerte de Santiago a la guerra con Roma y la destrucción del Templo (62-70 d.C.) 179
5. De la destrucción del Templo (70 d.C.) a Jamnia (*ca.* 80-90 d.C.) 191
6. Composición económico-social del judeo-cristianismo palestino en el siglo I 205
7. Organización e instituciones comunitarias el judeo-cristianismo palestino del siglo I 221

III. LA IDEOLOGÍA DEL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO EN EL SIGLO I

1. La cristología 245
2. La pneumatología 279
3. La angelología 293
4. El pensamiento escatológico 303

Conclusión 327

Apéndice I 343
Apéndice II 378
Bibliografía 383
Índice de autores 401
Índice general 409

PRÓLOGO

En los comienzos del siglo II d.C., Plinio el Joven, entonces gobernador de Bitinia, proporcionaba algunas de las primeras informaciones sobre la naturaleza y adeptos de la comunidad cristiana, al solicitar del emperador Trajano orientación sobre la postura que había que adoptar respecto a la misma (Plinio, *Epístolas* X, 96).

Desde entonces, el cristianismo ha sido un tema de perpetua actualidad, algo absolutamente lógico dada la trascendencia e importancia del mismo en nuestra cultura y en nuestra historia. Despierta aún más nuestro interés cuando reflexionamos en el hecho de que este movimiento, esencialmente religioso, con tales dimensiones y repercusiones, se haya originado en un ámbito de tan escasos recursos y tan alejado del núcleo de la civilización occidental como era la Palestina del siglo I.

Es posible que un tema como la primitiva comunidad judeocristiana parezca en principio algo de sobra conocido e incluso un «asunto» ya manido y dominado; sin embargo, cualquier estudioso de la Antigüedad no ignora que la investigación de cualquier asunto siempre necesita revisión y ampliación en su tratamiento, más aún el que nos ocupa, con su asombrosa proyección histórica e ideológica.

Mis estudios sobre los primeros siglos de nuestra era en sus aspectos sociales y culturales me han hecho considerar este período concreto como uno de los momentos más atrayentes del Mundo Antiguo, por su gran complejidad en transformaciones ideológicas y aparición de nuevas doctrinas, donde, sin duda alguna, el advenimiento del cristianismo parece haber surgido en el momento lógico y adecuado, sin diferenciarse al principio como un movimiento más en aquella amalgama de creencias y religiones salvíficas. Por ello, la extraordinaria evolución y predominio de esta religión sobre las demás

es siempre una cuestión tan apasionante como difícil, y muchas veces abordada en trabajos más o menos afortunados que en más de una ocasión no hacen sino dificultar un estudio correcto del antiguo cristianismo.

Acercarse, según palabras del autor, al *ipsissimus origo* del cristianismo, es decir, a los seguidores más directos de Jesús, significa no sólo iniciar una investigación y revisión de los problemas tradicionales sino buscar con valentía planteamientos y cuestiones novedosas.

Por ello hay que señalar como rasgo fundamental de esta obra el que se analizan por primera vez de forma completa todas las fuentes escritas sobre el judaísmo primitivo (judías: tan echadas en falta, neotestamentarias, apócrifas y dogmáticas) y a partir de sus idiomas originales (latín, griego, hebreo y arameo). Además, el autor ha analizado *in situ* todo el aporte material de las fuentes arqueológicas, sin olvidar tampoco la contribución de las fuentes institucionales y a los autores latinos que, aunque de forma más tangencial o, si se quiere, menos directa, pueden proporcionar más documentación a este tema.

Realizar este trabajo no es en modo alguno tarea fácil, pero gracias a ello el autor ha realizado una completísima labor y nos ha acercado a temas tan interesantes y puntuales del judeo-cristianismo palestino como su origen y su contexto social, la aparición de sus primeras instituciones (la imposición de manos, la importancia de los ancianos, la aparición del diaconado...), sus balbuceos doctrinales e incluso el primer sistema organizativo de los bienes de la comunidad.

Todos estos interesantes aspectos son tratados sin olvidar el difícil momento histórico que le toca vivir a esta primitiva comunidad cristiana, situada entre el nacionalismo judío y la dominación romana, entre la rígida ortodoxia y el atrayente mundo del pensamiento y la cultura oriental y grecolatina. Por ello estos primeros judeo-cristianos intentaron tomar una postura que conjugara entre ambos mundos sin perder su personal idiosincrasia originaria.

Este problema permite al autor tocar a fondo cuestiones tan apasionantes como el esquema ideológico del más primitivo cristianismo (cristología, pneumatología, angelología y el pensamiento escatológico) y las duras relaciones con el movimiento de insurrección judío y los dominadores romanos, siendo una comunidad mal considerada e incluso perseguida por ambas partes.

Todos estos caracteres y la trayectoria de la primitiva comunidad judeo-cristiana palestina demuestran que es un movimiento esencialmente espiritual, pero, como indica el autor, no sólo está ligado con la religión sino también con la realidad social e histórica del momento y por ello vinculado en cierta medida a las estructuras espirituales, culturales y civiles. De ahí su complejidad e importancia histórica, que le llevan a evolucionar unido a la trayectoria de la humanidad.

Por otra parte, el autor demuestra que si, en una aparente contradicción, es un movimiento «medularmente judío» se presenta como una nueva revelación y por tanto una nueva religión: la «Buena Nueva», que brota de la vieja tradición religiosa judía, en la esperanza del Mesías del Antiguo Testamento. De esta misma esperanza arranca su apologética y de ella surge el Nuevo Testamento. Esto permite a la doctrina cristiana vincularse con los judíos tradicionalistas y proyectarse a los gentiles.

El paulatino abandono de la ortodoxia judía y la apertura a los gentiles produjo un gran y definitivo impacto en la pequeña comunidad judeo-cristiana.

Es precisamente la trayectoria de esta comunidad palestina, de su sociedad y la ideología del más primitivo cristianismo uno de los puntos más importantes y originales del trabajo del autor, algo que no se había realizado hasta la fecha de forma tan exhaustiva y profunda.

Completan este estudio las referencias a la identidad de los *minim* y lo que el autor califica como «el final de la historia»: la huida a Pella, tras la destrucción del Segundo Templo (año 70 d.C.) por Tito, hijo del emperador Vespasiano, y el desarrollo evolutivo de la doctrina cristiana, su creencia y esperanza en la «parusía», el regreso del Mesías, y el espectacular fenómeno de su difusión y propagación en el marco del Imperio romano.

La preparación de César Vidal, ya demostrada en otras publicaciones referentes a temas vinculados con el primitivo cristianismo, y la labor realizada en lo que ha presentado como tema de su tesis doctoral, con la que ha obtenido la máxima calificación, nos han permitido reconstruir con exquisita eficacia científica el rostro y los cimientos más profundos de la comunidad embrionaria del cristianismo.

Sin dejar de tener en cuenta los estudios de maestros anteriores, ha sabido llegar a conclusiones novedosas y ha abierto nuevas vías y posibilidades para que otros sigan esta corriente de investigación y pensamiento, fin de toda obra universitaria valiosa y bien hecha.

César Vidal, como Plinio el Joven hizo en su tiempo, vuelve a cuestionar la naturaleza del judeo-cristianismo primitivo. Su trabajo recuerda la necesidad de revisar los antiguos problemas que todo estudio exige, contribuyendo él mismo con nuevas aportaciones al ciclo de la investigación histórica.

PILAR FERNÁNDEZ URIEL
Profesora Titular de Historia Antigua, UNED

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

AB	Anchor Bible
ABQ	American Baptist Quarterly
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums
AJBI	Annual of Japanese Biblical Institute
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures
AJT	American Journal of Theology
ALBO	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
ALUOS	Annual of Leeds University Oriental Society
AnBib	Analecta Biblica
AnGreg	Analecta Gregoriana
AnOr	Analecta Orientalia
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, W. Haase y H. Temporini (eds.), Berlín, 1979-84.
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
AT	Antiguo Testamento
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATR	Anglican Theological Review
BA	Biblical Archaeologist
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAR	Biblical Archaeologist Reader
BARev	Biblical Archaeologist Review
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BeO	Bibbia e Oriente
Bib	Biblica
BibO	Biblica et Orientalia

BibRes	Biblical Research
BIOSCS	Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies
BIZ	Biblische Zeitschrift
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BO	Bibliotheca Orientalis
BRev	Bible Review
BSac	Bibliotheca Sacra
BTB	Biblical Theology Bulletin
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCWJCW	Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 B. C. to A. D. 200
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CII	Corpus Inscriptionum Iudaicarum (1936-52).
CQR	Church Quarterly Review
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DAL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, E. Cabrol y H. Leclercq (eds.), París, 1907-1953.
DJG	Dictionary of Jesus and the Gospels, J. B. Green, S. McKnight e I. H. Marshall (eds.), Downers Grove y Leicester, 1992.
DRev	Downside Review
DSP	Dictionnaire de la Spiritualité, M. Viller (ed.), París, 1932ss.
DTR	Diccionario de las tres religiones, César Vidal Manzanares, Madrid, 1993.
EB	Études Bibliques
EBT	Encyclopedia of Biblical Theology
EDNT	Exegetical Dictionary of the New Testament
EGT	Expositor's Greek Testament
EHPR	Études d'Histoire et de Philosophie Religieuse
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EncB	Encyclopedia Biblica
EncJud	Encyclopedia Judaica
EvQ	Evangelical Quarterly
ENTT	Essays on New Testament Themes, E. Käsemann, Londres, 1964.
Eph Ma	Ephemerides Mariologicae
EphemTheolo	Ephemerides Theologicae
ExpT	Expository Times
Greg	Gregorianum
GTJ	Grace Theological Journal
Herm	Hermeneia
HeyJ	Heythrop Journal

HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HSS	Harvard Semitic Studies
HUCA	Hebrew Union College Annual
HZ	Historische Zeitschrift
IBC	Interpretation Bible Commentary
IBS	Irish Biblical Studies
IEJ	Israel Exploration Journal
Int	Interpretation
IRT	Issues in Religion and Theology
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JBR	Journal of Bible and Religion
JCSR	Journal of Comparative Sociology and Religion
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JJS	Journal of Jewish Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	Journal of Religion
JRE	Journal of Religious Ethics
JRS	Journal of Roman Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha and Related Literature
JSS	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LB	Liber Annuus
LTS	La Terra Santa
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie
NCB	New Clarendon Bible
NJCB	New Jerome Biblical Commentary, Englewood Cliffs, 1992.
NovT	Novum Testamentum
NRT	Nouvelle Révue Théologique
NT	Nuevo Testamento
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	New Testament Studies
PBSR	Papers of the British School at Rome
PCB	Peake's Commentary on the Bible, Londres, 1962.
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PTR	Princeton Theological Review
RACh	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique

RE	Real Encyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft
RevQ	Revue de Qumran
Rev.Sc.Ph.Th.	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
RHR	Revue d'Histoire des Religions
RSR	Recherches de Science Religieuse
RST	Regensburger Studien zur Theologie
SAJ	Studies in Ancient Judaism
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBEC	Studies in the Bible and Early Christianity
SBLASP	Society of Biblical Literature Abstracts and Seminar Papers
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta Hierosylimitana
SCJ	Studies in Christianity and Judaism
SE	Studia Evangelica
SJ	Studia Judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SJT	Scottish Journal of Theology
StudLit	Studia Liturgica
Th St Kr	Theologische Studien und Kritiken
THR	Theologische Rundschau
TI	Theological Inquiries
TJ	Trinity Journal
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TR	Theologische Rundschau
TS	Theological Studies
TSFBul	Theological Students Fellowship Bulletin
TU	Texte und Untersuchungen
TynB	Tyndale Bulletin
TZ	Theologische Zeitschrift
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRG	Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWT	Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie

INTRODUCCIÓN

I. IMPORTANCIA DEL TEMA

Los orígenes del cristianismo constituyen, sin lugar a duda, un tema de investigación histórica en situación de perpetua actualidad prácticamente desde el siglo II. Ya en esa fecha, nos encontramos con informaciones trasmitidas por historiadores clásicos acerca de cómo este movimiento se había originado en un lejano lugar del Imperio. Incluso prescindiendo de sus prolongaciones posteriores, el fenómeno tiene un enorme interés por cuanto las situaciones históricas paralelas son, cuando menos, limitadísimas. Como bien señalaba F. F. Bruce en una obra ya clásica sobre el tema (1980, 163), la aparición en los últimos años de dominio británico en la India de un autoproclamado «campeón del Islam» llamado Haji Mirza Ali Jan, fakir de Ipi, sólo vino acompañada de alguna nota esporádica en la prensa, ligada a la mención de sus intentos por acabar con la *pax britannica* en la zona. Cuando murió en abril de 1960, su muerte fue anunciada brevemente en algún medio de comunicación[1], para que el personaje cayera poco después en el olvido. Dado que Judea estaba situada en la periferia del Imperio —posiblemente más que la India en relación con Gran Bretaña—, la comparación sugerida por F. F. Bruce no deja de ser adecuada y más cuando tenemos en cuenta la escasa vida de los movimientos que arrancaron de otros pretendientes mesiánicos judíos como fue el caso de Shabataí Zeví.

Por tanto, y en primerísimo lugar, el estudio del judeo-cristianismo palestino reviste una importancia primordial en la medida en que nos permite acercarnos al origen, *ipsissimus origo,* podríamos decir, del

1. *Illustrated London News,* 30 de abril de 1960.

cristianismo. Éste se halla localizado en la Palestina del siglo I y en los seguidores inmediatos de Jesús, los judeo-cristianos. Con todo, se convertirá en apenas unos años en una fe de pretensiones universales. Tal situación sólo puede ser entendida desde la perspectiva de lo que fue, *in nuce*, el movimiento. En segundo lugar, resulta relevante porque constituye, para bien y para mal, el análisis del nexo principal de unión entre Jesús y la historia. Aquél no dejó nada escrito, hasta donde sabemos, y nuestro conocimiento del mismo deriva de aquellos que lo conocieron personalmente y/o fueron captados por su mensaje. No constituye tarea nuestra en la obra presente analizar hasta qué punto las categorías con que describieron a Jesús son históricas o se pueden retrotraer al mismo, pero sí resulta innegable que las mismas marcaron un modelado del personaje que se perpetuaría durante siglos —a ellas nos acercaremos, de manera especial, en la tercera parte de este estudio— y que se hallan sustancialmente inmersas en los enunciados de una religión salvífica ya de ámbito universal, una fe cuyo primer estadio es precisamente el judeo-cristianismo cuyo análisis abordamos.

En tercer lugar, el estudio del judeo-cristianismo palestino durante el siglo I d.C. resulta indispensable a la hora de elaborar una redefinición ajustada histórica e ideológicamente del judaísmo del Segundo Templo. Hoy día, especialmente tras el descubrimiento de los documentos del Mar Muerto, pocos siguen sosteniendo la visión de un judaísmo monolítico al estilo del contemplado en los *Talmudim*. Sabemos, sin lugar a dudas, que aquel judaísmo fue multiforme y que resulta más que dudoso que podamos extrapolar sobre el mismo un concepto de ortodoxia farisaica. Pero un conocimiento cabal del mismo exige la inclusión, entre otros extremos, de todas las corrientes mesiánicas de la época sin descartar al judeo-cristianismo. En este sentido, obras como las de los eruditos judíos Gedaliah Alon (1989, 288 ss.) o M. Stern (1976), que dedican apartados concretos al judeo-cristianismo dentro del marco del judaísmo, vienen a poner de manifiesto lo exacto de la tesis expuesta por nosotros. Finalmente, debemos señalar que si el estudio del judeo-cristianismo palestino resulta de especial importancia para comprender cómo se originó una fe salvífica universal —el cristianismo— y cómo se configuraba otra —el judaísmo— no lo es menos a la hora de intentar comprender cómo se efectuó la separación del judaísmo y del cristianismo. Las relaciones entre ambas religiones no pueden ser descritas precisamente como históricamente plácidas, pero, aun así, no puede negarse que Jesús fue un judío, que lo fueron sus apóstoles y primeros seguidores durante décadas, que tanto el uno como los otros utilizaron categorías de pensamiento eminentemente judías y que dirigieron, inicialmente, su predicación al pueblo de Israel. El origen de la ruptura y el desarrollo de la misma no se produjo —como veremos en el presente estudio—

a partir de unas coordenadas gentiles sino, por el contrario, en un marco judío, entorno que es imposible conocer sin referirnos al judeo-cristianismo palestino del siglo I d.C., puesto que con el mismo es con quien estuvo relacionado.

II. EL TÉRMINO «JUDEO-CRISTIANO EN PALESTINA»

El primer escollo con el que choca el análisis del judeo-cristianismo es la misma idoneidad del término «judeo-cristiano». ¿Resulta correcto el empleo del mismo? En caso afirmativo, ¿qué significa exactamente? Para empezar, tenemos que señalar que los primeros cristianos no parecen haber tenido un término uniforme con el que designarse a sí mismos. El de «cristianos» surgió fuera del ámbito judío y provino posiblemente de adversarios que le daban un tono peyorativo (Hch 11,26; 26,28). De hecho, ese mismo tono no parece haber desaparecido cuando el movimiento ya parece resignado a aceptar el nombre (1 Pe 4,16). Como sucedería con los valdenses medievales o con los mennonitas del siglo XVI, el nombre del fundador fue utilizado por los ajenos al grupo para denominar a éste que acabó, finalmente, por aceptarlo como propio.

Los mismos cristianos no parecen haber utilizado —como sucedía con los sectarios de Qumrán— una denominación sola. Acostumbraban a autodenominarse el «Camino» (Hch 9,2; 19,9; 19,23; 22,4; 24,14 y 22); los «santos» (Hch 9,13; 26,10; etc.) y a utilizar imágenes relacionadas con Israel (Sant 1,1; 1 Pe 1,1, etc.). Las fuentes posteriores al periodo que tratamos recogen además los apelativos de «nazarenos» y «ebionitas». Partiendo de esta base, calificarlos de «cristianos» es aceptar una convención universal, más que reproducir un término contemporáneo del fenómeno, pero tal paso tiene la ventaja de permitir una comprensión más clara. Cristiano era el que creía que el Mesías había llegado ya y que lo identificaba con Jesús de Nazaret.

Pero ¿qué implica el término «judeo-cristiano»? Por definición, el mismo se refiere a aquellos judíos que aceptaron la fe cristiana. No es mucho delimitar, por cuanto ése fue el caso de Pablo, al que, por regla general, suele distanciarse del judeo-cristianismo, cuando no se le opone al mismo. Por otro lado, identificar «judeo-cristiano» con ebionita es incorrecto, como tendremos ocasión de ver a lo largo del presente estudio. Precisamente, ésa es una de las razones por las que resulta imprescindible apostillar «palestino». Por exclusión, podría decirse que se trata de un judeo-cristianismo que no es el de la Diáspora —representado por las obras atribuidas a Pedro o por la carta a los Hebreos— ni el de Pablo. Como veremos, tal diferenciación no implica necesariamente oposición pero es indispensable a la hora de realizar un

análisis pormenorizado y concreto del fenómeno. Además, nos permite delimitar, siquiera *grosso modo*, aquél de forma geográfica, incluyendo Judea, Perea, Galilea y, por razones fácilmente comprensibles, en menor medida, Samaria. Hechas estas aclaraciones indispensables, podemos pasar a examinar el estado de la cuestión.

III. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La diferenciación, perseguida enconadamente por ambas partes, entre judaísmo y cristianismo es un fenómeno que se inició apenas unas décadas después de la muerte de Jesús, y que, precisamente por ello, fue aceptada como verdad establecida por ambas creencias. No podía existir algo a lo que denominar «judeo-cristianismo», porque si era «cristianismo» debía rechazar lo judío y si era «judaísmo» no podía relacionarse con lo cristiano. Esta circustancia explica que, pese a las noticias rabínicas y patrísticas que nos han llegado, el estudio del judeo-cristianismo no se aborde como tal hasta llegar al siglo XIX.

Fue mérito de la Escuela de Tubinga, y muy especialmente de Baur, el poner sobre la mesa de discusión la existencia de un judeo-cristianismo. Sabido es que Baur partía de un esquema hegeliano de tesis, antítesis y síntesis, esquema que, puntillosamente, traspoló sobre la historia del cristianismo primitivo. Así, Baur inicialmente sostuvo, supuestamente a partir de 1 Cor 1,11-12, la división del cristianismo primitivo en partidarios de Pablo y judeo-cristianos que sólo se diferenciaban del judaísmo en reconocer a Jesús como mesías (Baur, 1831). De la tesis (judeo-cristianos) y la antítesis (Pablo) surgiría la síntesis (iglesia de Roma), que pretende estar bajo el patrocinio de ambas corrientes —Pedro y Pablo— y cuya base, en realidad, debe más al helenismo que al judaísmo. Con esta visión, iba Baur a marcar un camino que, tras él, transitarían muchos otros. Primero, porque supo ver la conexión entre judaísmo y cristianismo encarnada en los judeo-cristianos y, después, porque captó que el cuadro monolítico del cristianismo primitivo expuesto hasta entonces obedecía más a motivos meta-históricos que históricos. No obstante, los errores de partida venían a invalidar de raíz sus conclusiones. En primer lugar, éstas se hallaban predeterminadas —y, por ello, viciadas— por el esquema filosófico hegeliano. Forzosamente, de acuerdo con Baur, el cristianismo primitivo tenía que haber experimentado una dialéctica de tesis, antítesis y síntesis, y, aceptado tal extremo, la misma podía ser descubierta. A tal punto de arranque se sumaba asimismo un serio desconocimiento de las fuentes. Baur obvió, por un lado, todas las fuentes judías —que difícilmente hubieran sostenido su enfoque— y,

por otro, negó autenticidad a aquellas que podían poner en cuestión sus conclusiones. A lo anterior hay que añadir que Baur, y esto hasta cierto punto es comprensible, tuvo una visión uniforme del judaísmo del Segundo Templo y en la misma encajó al judeo-cristianismo. Tal perspectiva es, hoy por hoy, empero inaceptable. Pertenecer al judaísmo del Segundo Templo no implica, y lo sabemos bien, amoldarse a un esquema posterior a Jamnia. Años después Baur volvió sobre el tema (1846) afirmando esta vez que Pablo era universalista y que se oponía al particularismo judeo-cristiano. La síntesis de ambas tendencias se daría dentro de la Iglesia católica. La obra, en términos generales, manifestaba los mismos defectos que el análisis anterior.

El siguiente estudio de importancia vino de la mano de A. Ritschl (1850). Éste era discípulo de Baur y se centró en los textos pseudo-clementinos como fuente principal para conocer la iglesia primitiva. Aunque, inicialmente, siguió el esquema hegeliano de su maestro, lo cierto es que en la edición de 1857 de su obra se alejó de aquél y reconoció una pluralidad de judeo-cristianismos, así como la existencia de un número importante de matices entre los judaizantes —a los que no consideraba que se pudiera identificar con los judeo-cristianos— y Pablo. Con ello, venía a cuestionar, siquiera indirectamente, el esquema hegeliano. Sí sostuvo, no obstante, que la Iglesia católica procedía de la gentilidad —aunque influida por los apóstoles, y no sólo por Pablo— y que la destrucción del Templo había implicado una fisonomía distinta en el cristianismo. Este esquema, con ligeros retoques, sería seguido posteriormente por A. Harnack y H. Lietzmann.

En un sentido crítico similar, G. V. Lechler (1887) se opuso a Baur señalando que, como indican las fuentes relativas al concilio de Jerusalén, no existió oposición entre Pablo y los apóstoles judeo-cristianos. Ciertamente, el primero había tenido conflictos con los judaizantes pero éstos no eran lo mismo que los judeo-cristianos. En una línea parecida discurrió también la obra de A. Hausrath (1868-73), quien señaló que el mismo Pablo era un judeo-cristiano y que Pedro fue más moderado que Santiago.

Los estudios de C. Holsten (1883) implicaron, nuevamente, una especie de retorno a la «ortodoxia bauriana» con el aditamento de admitir diversos matices dentro del judeo-cristianismo. Así, C. Holsten se refiere a la existencia de tres evangelios: el petrino (judeo-cristiano moderado), el jacobeo (judeo-cristiano extremo y anti-paulino) y el paulino. El concilio de Jerusalén habría sido una victoria de Santiago cuya influencia concluiría en el 70 d.C. En Roma se habría producido la síntesis de las tres tendencias. Aunque más moderado que su antecesor, C. Holsten pecaba, sin lugar a dudas, de los vicios de la tesis bauriana. Quizá no es por ello de extrañar que, por las mismas fechas, hiciera su aparición una obra de J. C. K. von Hofmann (1883), que

llegaba a conclusiones opuestas. Hofmann rechazaba a Baur porque creía que el cristianismo primitivo no podía encajarse en una dialéctica preestablecida. Prueba de ello era que los apóstoles habían aceptado la conversión de los paganos, en lugar de oponerse a ella.

A partir de este momento, dio la impresión de que el debate científico había llegado a un punto muerto. De hecho, tanto C. Weizsaecker (1886) —que intentó conciliar las tesis de Baur y de Ritschl— como O. Pfeiderer (1887) —que volvió a insistir en que los judeo-cristianos estaban apegados a la Ley y eran contrarios a Pablo, señalando el incidente de Antioquía como el hecho que marcó la separación de ambos— no añadieron nada sustancialmente nuevo al mismo.

Un nuevo ímpetu es el que se deriva de la aportación de F. J. A. Hort (1894). Éste rechazó las tesis de Baur a partir del estudio de las fuentes y, más concretamente, de los escritos de Pablo, Santiago, Pedro, la carta a los Hebreos, el Apocalipsis, Eusebio, Ignacio de Antioquía y Justino. Para Hort los doctrinarios de Tubinga pecaban de excesivo sistematismo y de una servil sumisión a un esquema rígido. Por el contrario, el judeo-cristianismo debía ser definido como un judaísmo cristiano, cuya nota característica era, fundamentalmente, no la cristología o la eclesiología sino el seguir considerando vigente la ley de Moisés.

Sin duda, uno de los estudios más sugestivos acerca del cristianismo primitivo fue el realizado por W. Bauer (1934) acerca de la ortodoxia y la herejía en el seno del mismo. W. Bauer llegó a la conclusión, sustancialmente correcta, de que el cristianismo primitivo distó mucho de ser un conjunto monolítico pero, a la vez, rechazó la tesis bauriana de tesis, antítesis y síntesis. Con todo, W. Bauer apenas prestó atención al fenómeno judeo-cristiano y la obra tendría que esperar a su edición norteamericana (1971) para que G. Strecker dedicara un apéndice al tema.

De no pequeño interés resultó asimismo el conjunto de estudios realizados en los años treinta del presente siglo por H. J. Schonfield (1936). Este autor insistiría en identificar a los judeo-cristianos Santiago y Pedro con el mensaje de Jesús, al que habrían visto simplemente como mesías sufriente que se entregaba voluntariamente a la muerte por su pueblo. Éste, muy pronto, habría de regresar para juzgar a vivos y muertos e instaurar su reino. Su visión teológica, en buena medida desprovista de peso tras la caída de Jerusalén en el año 70 d.C., sería continuada por los ebionitas. Pablo, sin enfrentarse frontalmente con esta corriente del cristianismo, abrió camino a la misión entre los no-judíos y, con su absorción de las tesis sobre el Hombre prototípico, sentaría las bases de la creencia en la deidad del Hijo, algo que ni él ni los judeo-cristianos creyeron. Sería en buena medida la iglesia de Roma la que realizaría la fusión entre los elementos judíos del cristianismo y ciertas corrientes paganas. Prescindiendo de lo que pueda pensarse de

esta exposición, lo cierto es que Schonfield, de origen judío y pasajeramente convertido al cristianismo, acabaría en sus últimos años por caer en un sensacionalismo lamentable cuya muestra más evidente fue *El complot de Pascua* (1965), obra más cercana a la novela que al rigor del estudio histórico. Tal actitud hurtaría del ámbito científico a un autor que realizó aportaciones no del todo desechables al estudio del judeo-cristianismo.

En relación con el judeo-cristianismo, otros autores, como H. J. Schoeps (1949), llegaron a conclusiones muy similares a las de H. J. Schonfield e igualmente identificaron a los judeo-cristianos con los ebionitas. De hecho, Schoeps fue incluso aún más lejos al afirmar que, para ellos, Jesús era el profeta elegido, aunque los sucesos escatológicos no se realizaron. La Ley conservaba su vigencia y la oposición a la misma vino de Pablo. Con todo, Schoeps reconocía que el ebionitismo fue originalmente heterodoxo en el marco del judaísmo palestino. En el 70 habría huido hacia Pella, existiendo hasta el siglo IV d.C. Posteriormente Schoeps (1950), limitándose prácticamente a las cartas pseudoclementinas, intentaría abordar el estudio de la teología judeo-cristiana centrándose en cuestiones como la demonología, la destrucción del Templo o la elección de Israel.

L. Goppelt (1950) proporcionaría una orientación nueva a la investigación. Así, incluiría en el judeo-cristianismo no sólo al sector ortodoxo caracterizado por Mateo, la Didajé, Santiago, Judas y 2 Pedro, sino también a otro heterodoxo relacionado con la gnosis judía y que apareció en Corinto, Filipos y Colosas, dando lugar al elkasaísmo. Sería precisamente a este último grupo al que pertenecerían los escritos clementinos. Tras el 70, el judaísmo experimentará una mutación de signo más jurídico que llevará a la ruptura con el cristianismo.

La obra de G. Dix (1953) señala en varios aspectos un hito en el estudio del judeo-cristianismo. Partiendo del concilio de Jerusalén, Dix llegó a la conclusión de que la oposición entre judíos y gentiles estuvo ausente del seno del cristianismo primitivo. Ahora bien, aquel evento significó, a fin de cuentas, la ruptura con el judaísmo. Para entender este hecho, hay que tener en cuenta, fundamentalmente, el trasfondo político de la época, en el que construir puentes con los gentiles sólo podía contribuir a enajenarse las simpatías de los nacionalistas judíos. Tras el 70 d.C., el judeo-cristianismo subsistirá, pero ya dividido en los ebionitas y en los nazarenos, a los que conocemos por las fuentes patrísticas.

Si la obra de Dix reabrió el estudio histórico del judeo-cristianismo y ayudó a emanciparlo de las secuelas de las tesis de Baur, sería la de J. Daniélou (1958) la que incidiría en su reevaluación teológica. Ampliando el estudio de las fuentes hasta la mitad del siglo II d.C., Daniélou rechazó las tesis de Schoeps acerca de una supuesta filiación

de los escritos pseudoclementinos en relación con el cristianismo jerosilimitano. Así, el «judeo-cristianismo» viene a ser todo el cristianismo de expresión esencialmente judía que va desde los orígenes hasta el 150 d.C. aproximadamente. La mayor influencia experimentada por este cristianismo habría sido la de la apocalíptica judía[2].

Muy cercana cronológicamente a esta aportación hay que situar lo que podríamos denominar trilogía de S. G. F. Brandon sobre Jesús y el judeo-cristianismo (1951, 1967, 1968). Pese a su escasa originalidad (Brandon fundamentalmente sigue las tesis de R. Eisler, como veremos en el presente estudio) y al defectuoso análisis de las fuentes, las obras de S. G. F. Brandon obtuvieron un amplio eco —que no consenso— que quizá cabría más atribuir a su carácter provocador que a su valor intrínseco. Para el autor citado, Jesús fue un zelote y como tal fue ejecutado por los romanos. Sus seguidores judíos, asimismo zelotes, perecerían durante el asedio de Jerusalén —la noticia sobre la huida a Pella sería considerada así como falsa— rompiendo así todo vínculo entre Jesús y el cristianismo posterior, que ya remodeló la visión de Jesús adaptándola a unas coordenadas espirituales más aceptables para los no-judíos.

Un acercamiento de primer orden, nuevamente en relación con el terreno teológico, relacionado con el judeo-cristianismo fue el de R. N. Longenecker (1970). Aunque este autor norteamericano se limita en su análisis al estudio de los títulos cristológicos que aparecen en el Nuevo Testamento, y no profundiza excesivamente en las relaciones de los mismos con el judaísmo de la época, lo cierto es que la obra constituye un auténtico hito, al poner de manifiesto la inexistencia de un enfrentamiento entre las cristologías judeo-cristiana y paulina, como han dado por supuesto los autores de la Escuela de Tubinga o influidos por las tesis de las mismas. De hecho, buen número de los pasajes relacionados con una cristología «alta» aparecen, precisamente, en escritos judeo-cristianos. Hasta la fecha, la obra de R. N. Longenecker es única en su género y resulta de consulta obligatoria a la hora de abordar el estudio de la ideología propia del judeo-cristianismo.

Algo similar sucede con *The Jewish People and Jesus Christ: The Relationship between Church and Synagogue*, de Jacob Jocz ([1]1949, [3]1979). Aunque la obra, un auténtico clásico, no se centra exclusivamente en el estudio del judeo-cristianismo, contiene, sin lugar a dudas, uno de los enfoques más equilibrados y documentados históricamente del contexto judío de Jesús y de los judeo-cristianos, así como de la expulsión de éstos del seno del judaísmo y su posterior división en ebionitas y nazarenos.

2. Excluimos de esta exposición los trabajos de O. Cullmann y M. Simon sobre el tema por considerarlos tangenciales al objeto de nuestro estudio: el primero (1930) se centró especialmente en afirmar, correctamente, la pluralidad de judeo-cristianismos; el segundo (1964) se mostró más interesado por estudiar las relaciones entre judaísmo y cristianismo con especial referencia a la ciudad de Roma.

De un valor excepcional para el estudio de la arqueología y la simbología judeo-cristianas, como tendremos ocasión de ver al analizar las fuentes de este tipo, han sido las aportaciones de lo que podríamos denominar «Escuela franciscana de Jerusalén» aunque, uno de sus miembros, precisamente no italiano, prefiera denominarla «Escuela italiana» (Manns, 1979, 14). Centrada en torno a algunos de los miembros del «Studium Biblicum Franciscanum» de Jerusalén, a la misma se deben, entre otras, las excavaciones realizadas en el cementerio de «Dominus Flevit» y Getsemaní en Jerusalén, en Nazaret, en Betfagé, y en Cafarnaún a las que nos referimos en la primera parte de nuestro estudio. Se cuentan asimismo entre sus aportaciones al estudio del judeo-cristianismo, la elaboración de la primera bibliografía específica sobre el tema (Manns, 1979), la obra enciclopédica de E. Testa sobre el simbolismo judeo-cristiano (1962), una historia del judeo-cristianismo (Bagatti, 1964) y diversos estudios publicados en volúmenes específicos (Manns, 1977) o en diversos números del *Liber Annus* u otras revistas especializadas. Aunque pueden formularse matizaciones a muchas de las conclusiones de los diversos autores de esta Escuela, creemos no equivocarnos al decir que, hoy por hoy, el «Studium Biblicum Franciscanum» de Jerusalén es la institución académica que más ha hecho, en cuanto tal, por el estudio del judeo-cristianismo.

Finalmente, y antes de pasar al campo de aportaciones más limitadas, debe hacerse mención de dos obras recientes de especial interés debidas a D. H. Stern (1991, 1992) y a R. A. Pritz (1991, 1992). La primera, debida precisamente a un autor judeo-cristiano, no constituye, propiamente, un análisis histórico del judeo-cristianismo pero, al analizar las relaciones de judíos y gentiles en el seno de la Iglesia primitiva, así como el carácter judío del Evangelio (*The Jewishness of the Gospel*) partiendo fundamentalmente de las fuentes neotestamentarias, resulta especialmente clarificadora en algunos aspectos. La segunda intenta trazar, siquiera en líneas generales, la historia del judeo-cristianismo desde el siglo I hasta el siglo IV d.C. Aunque se trata de un escrito breve en cuanto a extensión (153 páginas), resulta muy equilibrado en lo que al estudio de las fuentes escritas —que, en buena medida, da por conocidas— y a la exposición se refiere. No menciona, sin embargo, ni las fuentes arqueológicas ni el aspecto ideológico o institucional del fenómeno, obviando asimismo la cuestión de las relaciones del judeo-cristianismo con otras corrientes del cristianismo primitivo. Con todo, algunas aportaciones como la discusión sobre la historicidad de la huida a Pella (tema de la tesis doctoral del mismo R. A. Pritz) resultan de especial rigor e interés.

A lo anterior hay que añadir, finalmente, algunas aportaciones de tono más sectorial. Las mismas han resultado muy variadas en las

últimas décadas, concentrándose tanto en temas como alguna fuente medieval supuestamente relacionada con el judeo-cristianismo (S. Pines, 1966a, 1966b), en la elaboración de una forma de narración teológica propia del judeo-cristianismo (W. R. Stegner, 1989), en el intento de síntesis histórica del judeo-cristianismo palestino durante el siglo I (Fernández Uriel y Vidal Manzanares, en prensa) o en el análisis de las aportaciones específicas del judeo-cristianismo a la mariología realizado por el autor de estas líneas (Vidal Manzanares, 1991, 1992). Otros de menor interés los iremos mencionando en el curso de la presente obra.

IV. LA PRESENTE OBRA

Partiendo de este panorama resulta obligatorio preguntarse qué aporta en concreto el presente estudio al campo de la investigación sobre el judeo-cristianismo palestino. Inicialmente, hay que señalar que hemos intentado realizar, por primera vez, un análisis de la totalidad de las fuentes de que disponemos. Las escritas, que hemos clasificado en clásicas, judías, neotestamentarias, apócrifas y patrísticas, han sido estudiadas a partir de las lenguas originales (latín, griego, hebreo y arameo). En cuanto a las arqueológicas, fueron examinadas *in situ* en Israel durante el otoño de 1991. Tal estudio global resulta, a nuestro juicio, de especial relevancia no sólo porque, hasta la fecha, no se había abordado en ninguna otra obra uno similar, sino también porque ha supuesto una clasificación y un análisis que facilitarán estudios posteriores sobre el tema.

El presente estudio debe ser entendido asimismo como un análisis propio de lo que se ha dado en denominar «historia global». Esto ha tenido como consecuencia el que no se haya obviado ni orillado ninguno de los aspectos relacionados con el tema en cuestión. Por el contrario, en el curso del mismo se ha analizado la relación del judeo-cristianismo con el contexto histórico de la época, incluidas las interrelaciones entre ambas corrientes de sucesos; la conexión del fenómeno con el entramado teológico del judaísmo de ese período, en la medida en que se producen influencias, reacciones e interpenetraciones de ambas áreas; los puntos de contacto entre el judeo-cristianismo palestino y el extra-palestino y paulino; el contexto social e ideológico del movimiento —algo que no había sido realizado de manera similar hasta la fecha—, esclareciendo no sólo la composición de éste, sino también la forma en que el mismo respondió a situaciones como las de la pobreza en épocas de escasez, la violencia revolucionaria, el enfrentamiento con las fuerzas romanas, etc.; y el papel del movimiento en el desarrollo y expansión del cristianismo contemporáneo y posterior en

el ámbito gentil, especialmente en lo que a su paso a fe universal y a su peso en la creación ideológica del mismo se refiere.

Pretende, por tanto, la presente obra ser un estudio de síntesis cuya finalidad es realizar un análisis crítico de la totalidad de las fuentes encuadrándolas en su contexto cronológico e ideológico específico, partiendo de un análisis directo de las mismas; reconstruir la historia, las instituciones y la composición social del judeo-cristianismo de Pentecostés a Jamnia incardinándolos especialmente en el judaísmo de la época y prestando especial atención a los aspectos controvertidos (entrada de los gentiles en el cristianismo, concilio de Jerusalén, huida de Pella, identidad de los *minim*, etc.) con referencia a las principales aportaciones realizadas hasta la fecha; delimitar el esquema ideológico del movimiento en relación asimismo con el contexto específico del judaísmo del Segundo Templo, señalando hasta qué punto implicó una ruptura con éste o una derivación legítima dentro del mismo, y establecer su importancia y relación con el cristianismo extrapalestino coetáneo y el cristianismo como fenómeno posterior, especialmente en lo que a expansión y vertebración ideológica se refiere. Si hemos logrado o no nuestros objetivos, es algo que queda al arbitrio de los lectores.

I. FUENTES

1. FUENTES ESCRITAS

I. FUENTES CLÁSICAS

El papel de las fuentes clásicas en relación con el judeo-cristianismo palestino del siglo I es, sin lugar a dudas, muy limitado. Realmente no se nos suministra en ellas datos de importancia acerca de este fenómeno histórico, aunque sí nos permite —siquiera indirectamente— acercarnos a la visión que, todavía en el siglo II, tenían los autores romanos sobre el cristianismo primitivo.

1. *Tácito*

Nacido hacia el 56-57 d.C., desempeñó los cargos de pretor (88 d.C.) y cónsul (97 d.C.). No conocemos con exactitud la fecha de su muerte, pero es posible que se produjera durante el reinado de Adriano (117-138 d.C.). De sus dos obras, las *Historias* —de las que sólo nos han llegado los libros I-IV y parte del V— recogen una breve historia del pueblo judío hasta la guerra con Tito, pero es en los *Anales*, escritos hacia el 115-117, donde aparece una mención explícita del cristianismo.

El texto, situado en *Anales* XV, 44, no aporta realmente mucha información acerca del judeo-cristianismo, pero permite ver que, primero, se consideraba tal movimiento como originario de Judea; segundo, se pensaba que su fundador había sido un tal Cristo —resulta más dudoso saber si Tácito consideró la mencionada palabra como título o como nombre propio— y tercero, se afirmaba que para el reinado de Nerón el colectivo había llegado a Roma, donde no era precisamente popular.

2. *Suetonio*

Aún joven durante el reinado de Domiciano (81-96 d.C.), ejerció la función de tribuno durante el de Trajano (98-117 d.C.) y secretario *ab epistulis* en el de Adriano (117-138), cargo del que fue privado por su mala conducta. Tampoco este autor nos habla directamente del judeo-cristianismo palestino pero sí parece hacer referencia en su *Vida de los doce Césares* (*Claudio* XXV) a una medida del emperador Claudio encaminada a expulsar de Roma a unos judíos que causaban tumultos a causa de un tal «Cresto»[1]. El pasaje parece concordar con lo relatado en Hch 18, 2 y podría referirse a una expulsión que, según Orosio (VII, 6, 15) tuvo lugar en el noveno año del reinado de Claudio (49 d.C.). En cualquier caso, no pudo ser posterior al año 52. Se discute si «Chrestus» es una lectura asimilable a «Christus». En ese sentido se definió Schürer (1987, III/1, 77 ss.) junto con otros autores[2]. Graetz (1908-1909, III/2, 423, n. 3, 371, n. 4; IV/3, 77, n. 1), por el contrario, ha mantenido que «Chrestus» no era Cristo sino un maestro cristiano contemporáneo del alejandrino Apolos, al que se mencionaría en 1 Cor 1, 12, donde debería leerse «Jréstu» en lugar de «Jristu». La idea de que Cresto fuera un mesías judío que hubiera acudido a Roma a sembrar la revuelta resulta un tanto inverosímil. Sea Cresto una deformación de Cristo o el nombre de un maestro cristiano, lo cierto es que el pasaje parece indicar que apenas unos años después de la muerte de Jesús, el nuevo fenómeno religioso había llegado a Roma y que sus componentes eran fundamental —si es que no únicamente— judíos.

II. FUENTES JUDÍAS

1. *Flavio Josefo*

Contamos con un número considerable de datos acerca de Flavio Josefo, dado que fue autor de una autobiografía (*Vida*) en la que nos suministra cuantiosa información acerca de sí mismo. Nacido en Jerusalén el año primero del reinado de Calígula (37-38 d.C.), pertenecía a una distinguida familia sacerdotal cuyos antepasados —según la información que nos suministra Josefo— se remontaban hasta el periodo de Juan Hircano. Insatisfecho con la educación religiosa que

1. «Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit».

2. Para distintas opiniones sobre el tema, ver: Bruce, 1980, 297 ss. (Suetonio se refería a Cristo, quizá pensando que el mismo había estado en Roma en aquella época); Momigliano, 1961, 30 (Claudio deseaba evitar el proselitismo judío del que formaba parte el cristianismo); R. Graves y J. Podro, 1957, 38 ss. (Suetonio se refiere a Jesús, que en esa época estaba en Roma) y Montefiore, 1969, 139, n. 2 (Suetonio se refiere aquí a la influencia del Cristo resucitado).

recibió en su infancia, a la edad de dieciséis años comenzó a estudiar las sectas de los fariseos, saduceos y esenios, e incluso llegó a vivir tres años en el desierto con un ermitaño llamado Banno. A los diecinueve años, regresó finalmente a Jerusalén y entró a formar parte de la secta de los fariseos (*Vida* 2). Hacia el 64 d.C. viajó a Roma con el fin de obtener la libertad de algunos sacerdotes judíos que habían sido conducidos allí cautivos por razones de poco peso. A través de un actor judío llamado Alitiro, conoció a Popea, lo que le permitió lograr su objetivo y regresar a Judea colmado de regalos (*Vida* 3). En el 66 d.C. estalló la guerra contra Roma. Josefo sostiene que él había desaconsejado la ruptura de hostilidades (*Vida* 4) —cabe la posibilidad de que así fuera, dado que la aristocracia judía se beneficiaba del *statu quo* existente en la zona 12[3]— y que sólo intervino en la contienda obligado por presiones muy fuertes. No obstante lo anterior, Josefo acabó uniéndose al levantamiento e incluso llegó a ser general en jefe de las tropas judías en Galilea (*Vida* 7; *Guerra* XX, 4). Sus actividades militares concluyeron en el año 67 d.C. con la captura de la plaza de Jotapata o Yotapata por los romanos (*Guerra* III, 8, 7-8). Llevado ante Vespasiano, le predijo su futuro entronizamiento (*Guerra* III, 8, 9), lo que tuvo como resultado inmediato que el romano lo tratara con notable consideración (*Vida* 75; *Guerra* III, 8-9) y que, en el año 69, al ser éste proclamado emperador por las legiones de Egipto y Judea, se le otorgara la libertad (*Guerra* IV, 10, 7), acompañando a su benefactor a Alejandría (*Guerra* IV, 11, 5). Regresó de nuevo al escenario bélico con Tito y colaboró en la tarea de intimar a sus compatriotas, cercados en Jerusalén, a la rendición (*Guerra* V, 3, 3; 6, 2; 7, 4; 9, 2-4; 13, 3; VI, 2, 1-3; 2, 5; 7, 2; *Vida* 75). Invitado a tomar parte del botín, a sugerencia del vencedor romano, cuando tuvo lugar la toma de la ciudad, afirma haberse contentado con lograr la libertad de algunos amigos y de un hermano así como con hacerse con algunos libros sagrados. Parece incluso que consiguió la conmutación de la pena capital de tres hombres ya crucificados, de los que uno se salvó finalmente (*Vida* 75).

Terminada definitivamente la contienda, Josefo se trasladó a Roma, donde Vespasiano le regaló una mansión, le otorgó la ciudadanía y le asignó una pensión anual (*Vida* 76) así como una finca en Judea. Ni siquiera las denuncias de algunos compatriotas como Jonatán de Cirene (*Vida* 76; *Guerra* VII, 11, 1-3) hicieron tambalearse tan favorable situación. Tanto Tito como Domiciano continuaron prodigándole su favor, habiéndole concedido este último emperador la exención de impuestos de su finca judía (*Vida* 76). Focio (*Biblioteca* 33) fecha la muerte de Agripa en en el año 100 d.C. De ser esta noticia

3. Un paralelo neotestamentario de esta actitud en Jn 11, 49-50.

correcta, Josefo hubiera vivido hasta el siglo II, puesto que la *Vida* se escribió con posterioridad a ese hecho (*Vida* 65). No obstante, el dato de Focio dista de ser seguro.

De entre las obras de este autor nos interesan, especialmente en relación con la historia del judeo-cristianismo palestino del siglo I, la *Guerra de los judíos* y las *Antigüedades*, la primera en la medida que recoge datos contemporáneos al desarrollo del fenómeno y la segunda por cuanto contiene referencias explícitas al mismo.

La *Guerra de los judíos* o *Guerra judía* se halla dividida en siete libros de acuerdo a un plan original de Josefo. Del prefacio, se deduce que la obra fue escrita originalmente en arameo y más tarde reelaborada por el mismo autor en griego con la ayuda de secretarios (*Contra Apión* I, 9)[4]. No cabe duda de que para la elaboración de esta obra partió fundamentalmente de su propia experiencia (*ibid.*, I, 9,) aunque algunos autores han apuntado a una obra flaviana o a los *Commentarii* de Vespasiano (Thackeray, 1967, 37-41). La obra es considerablemente tendenciosa y no puede dudarse de que constituye un intento —afortunado, por otra parte— de congraciarse con el vencedor deformando los hechos históricos en justificación de la política de éste. Que satisfizo a los romanos es indudable. Tito en persona recomendó la publicación de la misma (*Vida* 65) y Agripa —a fin de cuentas un paniaguado de Roma— escribió sesenta y dos cartas alabando su veracidad (*Vida* 65). Con todo, la presentación divergente del conflicto —en cuanto a sus causas y al verdadero papel de Roma en Palestina— que se aprecia en las *Antigüedades* deja de manifiesto que el mismo Josefo no estuvo nunca convencido de la versión dada en la *Guerra de los judíos* y que, al final de sus días, intentó dejar a la posteridad una visión más cercana a la verdad histórica (Guevara, 1985). Este factor resulta de especial interés para nosotros por cuanto permite advertir los condicionantes ideológicos del autor a la hora de redactar sus obras históricas.

Las *Antigüedades* abarcan en veinte libros toda la historia de Israel desde el Génesis hasta el año 66 d.C. Algunos autores han visto en ello un intento de paralelo de la *Historia romana* de Dionisio de Halicarnaso pero no es seguro que efectivamente ése fuera el origen del plan y de la división de la obra. No vamos a analizar aquí las fuentes relativas a la información josefina no relacionada con el judeo-cristianismo. En cuanto a éste, exponemos más adelante el valor que asignamos a los

4. La bibliografía sobre Josefo es realmente muy numerosa. Referencias a la misma se hallan especialmente en Rengstorf, 1973; Feldman, 1963; Schalit, 1973; Schreckenberg, 1968; Id, 1972; y Schürer, 1987, I, 43 ss. En cuanto al papel de los colaboradores de Josefo, ha sido objeto de opiniones realmente divergentes: Thackeray, 1967, les concede un valor extraordinario. Una crítica de su postura puede hallarse en Richards, 1939, 36-40. Un análisis sobre los condicionantes que actuaron sobre la obra de Josefo, en Vidal-Naquet, 1990, 109 ss.

datos proporcionados por la obra de Josefo. Será entonces cuando hagamos referencia a lo que, a nuestro juicio, puede ser el origen de los mismos. No obstante, adelantamos que consideramos el mismo oral y, quizá menos posiblemente, emanado de fuentes sacerdotales (ver paralelos en *Contra Apión* I, 7; *Vida* I, 1).

Es muy posible que las *Antigüedades* se escribieran a lo largo de un periodo de tiempo bastante dilatado. Parece ser que el proceso de redacción experimentó diversas interrupciones (Prol. 2) y que, finalmente, se concluyó en el año trece de Domiciano (93-94 d.C.), contando el autor unos cincuenta y seis años (*Ant.* XX, 12, 1). La obra, de contenido claramente apologético según propia confesión del autor (*Ant.* XVI, 6, 8), no iba dirigida a los judíos sino a un público compuesto por griegos y romanos.

En las obras de Flavio Josefo nos encontramos con dos referencias claras al judeo-cristianismo palestino. La primera se halla en *Ant*, XVIII, 63, 64 y la segunda en XX, 200-203. Su texto en la versión griega es como sigue:

> Vivió por esa época Jesús, un hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre. Porque fue hacedor de hechos portentosos, maestro de hombres que aceptan con gusto la verdad. Atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. Era el Mesías. Cuando Pilato, tras escuchar la acusación que contra él formularon los principales de entre nosotros, lo condenó a ser crucificado, aquellos que lo habían amado al principio no dejaron de hacerlo. Porque al tercer día se les manifestó vivo de nuevo, habiendo profetizado los divinos profetas estas y otras maravillas acerca de él. Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos (*Ant.* XVIII, 63-64).

> El joven Anano [...] pertenecía a la escuela de los saduceos, que son, como ya he explicado, ciertamente los más desprovistos de piedad de entre los judíos a la hora de aplicar justicia. Poseído de un carácter así, Anano consideró que tenía una oportunidad favorable porque Festo había muerto y Albino se encontraba aún de camino. De manera que convenció a los jueces del Sanhedrín y condujo ante ellos a uno llamado Santiago, hermano de Jesús, el llamado Mesías, y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la Ley y ordenó que fueran lapidados. Los habitantes de la ciudad que eran considerados de mayor moderación y que eran estrictos en la observancia de la Ley se ofendieron por aquello. Por lo tanto enviaron un mensaje secreto al rey Agripa, dado que Anano no se había comportado correctamente en su primera actuación, instándole a que le ordenara desistir de similares acciones en el futuro. Algunos de ellos incluso fueron a ver a Albino, que venía de Alejandría, y le informaron de que Anano no tenía autoridad para convocar el Sanhedrín sin su consentimiento. Convencido por estas palabras, Albino, lleno de ira,

> escribió a Anano amenazándolo con vengarse de él. El rey Agripa, a causa de la acción de Anano, lo depuso del sumo sacerdocio que había ostentado durante tres meses, y lo reemplazó por Jesús, el hijo de Damneo.

No vamos a referirnos aquí a los problemas de fiabilidad histórica que presentan las *Antigüedades* en su conjunto, sino a los testimonios concretos acerca de Santiago, el hermano de Jesús, y del mismo Jesús. Aclaremos además que el segundo pasaje nos interesa no por lo que señala en sí sobre este último sino por reflejar la existencia de un grupo de seguidores suyos, así como su origen. Ninguno de los dos pasajes de las *Antigüedades* relativos al objeto de nuestro estudio es aceptado de manera generalizada como auténtico[5]. No obstante, podemos señalar que, por regla general, el referente a Santiago es prácticamente considerado como tal por la inmensa mayoría de los estudiosos, resultando además muy común aceptar la autenticidad del segundo texto y rechazar la del primero en todo o en parte[6]. El pasaje relativo a Santiago implica, desde luego, menos dificultad que el relacionado con Jesús, como ya hemos señalado antes. El personaje en concreto fue uno de los dirigentes principales de la comunidad de Jerusalén antes y después de la marcha de Pedro (Hch 15, 1 s.; 21, 18 s.). De él se nos dice que era hermano de Jesús, el llamado Mesías (Cristo). El término *legoménos* no implica en sí juicio de valor afirmativo o negativo sino sólamente una manera de identificar al tal Jesús. Que esto proceda de Josefo parece lo más natural si tenemos en cuenta que aparecen varios con este nombre en su obra y que éste intenta distinguirlos siempre de alguna

5. La bibliografía sobre este tema es realmente copiosa por más que, en términos generales, los argumentos argüidos sean claramente repetitivos. Señalamos, pues, las posturas más definidas seguidas de sus principales defensores sin perjuicio de analizar alguna más pausadamente en el curso de texto. En favor de la autenticidad están Brüne, 1919, 139-147 (si bien con la salvedad de que un autor cristiano eliminó parte de lo contenido en el texto); Bruce, 1972, 99 ss. (partidario de la autenticidad del texto pero sosteniendo que un copista cristiano eliminó parte del contenido original); Laqueur, 1920, 274-278 (el testimonio flaviano procede de la mano de Josefo pero en una edición posterior de las *Antigüedades*); van Liempt, 1927, 109-116; Shutt, 1961, 121.

A favor de la tesis de la autenticidad aunque con interpolaciones posteriores están Barrett, 1989, 275 ss. (el texto aparece en todos los manuscritos de las *Antigüedades*, aunque seguramente presenta omisiones realizadas por copistas cristianos. Originalmente se asemejaría a las referencias josefianas a Juan el Bautista); Brandon, 1967, 121, 359-368; Id., 1968, 52-55, 151-152; Feldman, 1965, 49; Klausner, 1971, 53 ss. (no hay base para suponer que todo el pasaje es espurio, pero ya estaba interpolado en la época de Eusebio de Cesarea); Manson, 1962, 18-19; Thackeray, 1967, 148 (el pasaje procede de Josefo o un secretario, pero el censor o copista cristiano realizó en él pequeñas omisiones o alteraciones que cambiaron el sentido del mismo); Vermes, 1977, 85 (incluso considera como improbable la interpolación por un autor cristiano posterior); Winter, 1961, 27, 165, n. 25 (sostiene la tesis de la interpolación).

Finalmente, en contra totalmente de la autenticidad podemos señalar a Schürer, 1901, 377-386; Bauer, 1963, I, 436-437; Conzelmann, 1959, cols. 619-653 y 662 (pretende, lo que es más que discutible, que el pasaje refleja el kerigma de Lucas); Meyer, 1921, 206-211.

6. Excepciones al respecto serían Juster, 1914, II, 139-141 y Schürer, 1987, I, 43 ss.

manera[7]. En el caso del hermano de Santiago parece lo más lógico que optara por la identificación más sencilla: le llamaban Mesías. Cuestión aparte, en la que Josefo no entra, es que lo fuera o no.

De aceptarse la tesis de que las palabras «Jesús, llamado Mesías» fueran una interpolación nos encontraríamos con varios problemas de nada fácil resolución. El primero es el hecho de que resulta muy difícil aceptar que un interpolador cristiano se hubiera conformado con una referencia tan modesta. Más probable es que hubiera optado por añadir elementos edificantes y hagiográficos a la historia, aspectos ambos que están ausentes de la misma. En segundo lugar, aquí «Mesías» aparece como un título —lo que era efectivamente— y no como un nombre, deformación lingüística que se aprecia en los cristianos del día de hoy y que surgió pronto en el ámbito helenístico. Un interpolador cristiano, sobre todo si hubiera sido de origen gentil, jamás hubiera añadido una coletilla de tan rancio sabor judío. En tercer lugar, señalemos que Orígenes conoció este pasaje y lo cita tal cual, no disminuido en su contenido, que —como hemos señalado— encajaría a la perfección con Josefo[8]. Finalmente, resulta más que dudoso que un interpolador cristiano se hubiera conformado con decir solamente que a Jesús lo llamaban Mesías. Lo más lógico hubiera sido esperar una afirmación más calurosa en relación con la mesianidad de Jesús, en cualquier caso algo más que una simple constatación de un dato frío. A nuestro juicio, pues, el pasaje de *Ant.* XX tiene todos los visos de ser auténtico. Debemos señalar además que el hecho de que Josefo hablara de Santiago como «hermano de Jesús llamado Mesías» sin dar más explicaciones al respecto acerca del mencionado Jesús da pie a suponer que había hecho referencia a este personaje concreto con anterioridad (en este sentido, Schürer, 1987, I, 428 ss.). Lo cierto es que, efectivamente, tenemos una referencia anterior acerca de Jesús en Josefo, la que se halla en *Ant.* XVIII, 3, 3.

Ciertamente la autenticidad del mencionado texto no fue cuestionada prácticamente hasta el siglo XIX[9] y el hecho resulta comprensible si tenemos en cuenta que todos los manuscritos que han llegado hasta

7. Josefo hace referencia a Jesús hijo de Fabi (*Ant.* XV, 9, 3; Jesús hijo de See (*Ant.* XVII, 13, 1); Jesús hijo de Damneo (*Ant.* XX, 9, 1, 9, 4); Jesús hijo de Gamaliel (*Ant.* XX, 9, 4, 9, 7); Jesús hijo de Gamala (*Guerra* IV, 3, 9, 4, 3, 4, 4, 5, 2; *Vida* 38-193; 41-204); Jesús hijo de Safás (*Guerra* II, 20, 4); Jesús hijo de Safías (*Guerra* II, 21, 3; III, 9, 7; 9, 8; 10, 1, etc.; Jesús hijo de Tebuti (*Guerra* VI, 8, 3); Jesús hijo de Ananías (*Guerra* VI, 5, 3; Jesús, el adversario de Josefo (*Vida* 22-105-11); Jesús el galileo (*Vida* 40-200); Jesús el cuñado de Justo de Tiberiades (*Vida* 35-178 y 37-186) y, finalmente, un Jesús indeterminado (*Vida* 48-246). A la vista de esta pléyade de tocayos parece lógico que Josefo identificara al Jesús hermano de Santiago.

8. Orígenes cita a Josefo en *Contra Celso* I, 47, II, 13 y, muy especialmente en relación con el pasaje que tocamos, en *Comentario sobre Mateo* X, 17 (sobre Mt 13, 55). Anteriormente se habían referido a Josefo Teófilo de Antioquía, *A Autólico* III, 23; Tertuliano, *Apología* XIX, 6; y Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 21, 147, 2.

9. Una excepción notable sería la de Escalígero: cf. Feldman, 1965, 49.

nosotros lo incluyen sin excepción. Cabe decir, por tanto, que la evidencia textual de los manuscritos se manifiesta unánimemente en favor de su autenticidad. Con todo, ciertas presuntas inconsistencias de tipo interno aconsejan examinar a fondo el texto y discernir lo que puede haber de josefino en el mismo. Comenzaremos por aquellas partes que, en nuestra opinión, deben ser atribuidas sin dudar a Josefo.

Parece bastante posible que la afirmación de que Jesús era un «hombre sabio» sea josefina. Ciertamente esa limitación de atributos en relación con Jesús a una mera condición humana y la ausencia de otros apelativos encajan difícilmente con un interpolador cristiano (en el mismo sentido Klausner, 1971, 52 ss.). Añadamos a esto que la expresión, por el contrario, tiene paralelos en el mismo Josefo (*Ant* XVIII, 2, 7; X, 11, 2). También es muy probable que resulte auténtico el relato de la muerte de Jesús. Se menciona la responsabilidad de los saduceos en la misma —un argumento exculpatorio común en autores judíos hasta el siglo actual— y se descarga la culpa inherente a la orden de ejecución sobre Pilato, algo que ningún evangelista[10] (no digamos cristianos posteriores) estaría dispuesto a afirmar de forma tan tajante, pero que sería lógico en un fariseo y más si no simpatizaba con los cristianos y se sentía inclinado a presentarlos bajo una luz desfavorable ante un público romano. Por último, otros aspectos del texto apuntan asimismo a un origen josefino. En primer lugar, está la referencia a los saduceos como «los primeros entre nosotros». Esta expresión encaja perfectamente con el estilo del Josefo de las *Antigüedades* en discrepancia con el de la *Guerra,* que nunca emplea el pronombre de primera persona. Finalmente, la referencia a los cristianos como «tribu» (algo no necesariamente peyorativo) también armoniza con las expresiones josefinas (*Guerra* III, 8, 3; VII, 8, 6) aunque habría sido descartado ciertamente por un interpolador cristiano.

Resumiendo, pues, se puede afirmar que resulta muy posible que Josefo incluyera en las *Antigüedades* una referencia a Jesús como un «hombre sabio», cuya muerte, instada por los saduceos, fue ejecutada por Pilato, y cuyos seguidores seguían existiendo hasta la fecha en que Josefo escribía. Pasemos a continuación a las expresiones cuya autoría resulta más dudosa.

En primer lugar, está la clara afirmación de que Jesús «era el Mesías» (Cristo). El pasaje, tal y como nos ha llegado, pudiera tener resonancias neotestamentarias claras (Lc 23, 35; Jn 7, 26; Hch 9, 22). No es imposible que Josefo conociera algunos escritos del Nuevo Testamento y, hoy por hoy, parece demostrado que conocía relativamente bien el cristianismo y que incluso en las *Antigüedades* se recogen diversos intentos de interpretación de las Escrituras contrarias a las de

10. Ver, por ejemplo: Mt 27, 26; Mc 15, 5; Lc 23, 24; Jn 19, 16.

este movimiento[11], pero, con todo, aquí no nos hallamos con una declaración neutra al estilo de la de *Ant.* XX, sino con una evidente confesión de fe. Salvo algún caso aislado, que sostiene la conversión de Josefo[12], existe una total unanimidad hoy en día en negar —como ya en su día lo hizo Orígenes (*Contra Celso* I, 47; *Comentario sobre Mateo* X, 17)— la posibilidad de que este autor creyera en Jesús como mesías. Es por ello por lo que el pasaje, tal y como nos ha llegado, no pudo salir de su pluma.

Ahora bien, no se puede descartar que, efectivamente, Josefo hiciera una referencia a las pretensiones mesiánicas de Jesús. De hecho parece obligado si tenemos en cuenta que le serviría para explicar el que a sus seguidores se les denominara «cristianos». Cabe la posibilidad de que fuera una nota injuriosa (Schürer, 1987, 439 ss.)[13] que resultó suprimida por un copista cristiano ofendido por la misma, aunque resulta también verosímil que Josefo se limitara a señalar que Jesús era considerado el Mesías por algunos sin que él apoyara tal pretensión[14]. De ser cierto este último supuesto, también el pasaje resultó previsiblemente alterado —por considerarlo demasiado tibio— por el copista cristiano.

Resulta aún más claro que las palabras «si es que puede llamársele hombre» son una interpolación cristiana. Parecen desde luego presuponer la creencia en la divinidad de Cristo (algo impensable en un judío no cristiano). Ahora bien, indirectamente sirven para reforzar el carácter auténtico del «hombre sabio» josefino. Es posible que el supuesto censor cristiano no se sintiera contento con lo que consideraba un pálido elogio de Cristo y que añadiera la apostilla de que no se le podía limitar a la categoría de simple ser humano.

11. La cuestión de las relaciones de Josefo con los cristianos es algo que excede considerablemente el objeto del presente estudio. No obstante, André Paul parece haber establecido no sólo que Josefo conocía bien a los cristianos sino que sentía animadversión hacia los mismos, un enfrentamiento que tiene, entre otras manifestaciones, la utilización de interpretaciones del Antiguo Testamento contrarias a los mismos. Al respecto, ver: Paul, 1986, 129-137; 1975, 83-104; 1979, 67-82 y 105-108. El profesor F. Manns me señaló personalmente, en el curso de una visita a Jerusalén, su coincidencia con el enfoque de A. Paul.

12. Ver, en este sentido, Whiston, 1978, 708 ss. Señalemos que su tesis es más que nada una conjetura de casi imposible verificación que pasa por identificar a Josefo con uno de los obispos judeo-cristianos de finales del siglo I.

13. Una ingeniosa —pero muy poco posible— reconstrucción del texto de Josefo en un sentido injurioso, en Eisler, 1929-1930 y 1931, 61. La primera obra, calificada por P. Vidal-Naquet (1990, 123, n. 12) como «enorme, densa e insana», es realmente el cañamazo de la otra y fue rebatida desde el mismo momento de su aparición. Una refutación realmente demoledora de la misma se halla en Bikerman, 1936, 53-84. A decir verdad, R. Eisler sólo ha influido en las tesis de S. Reinach (1931, 247 ss.) y S. G. F. Brandon (que lo reconoció). Igualmente nos parece indiscutible su influencia en J. Montserrat (1989, 305 ss.), aunque este autor no se ocupa de Josefo ni tampoco somete la cuestión a un examen histórico en profundidad.

14. En este sentido, que, personalmente, nos parece el más posible, ver: Manson, 1962, 19 (Manson se basa fundamentalmente en las informaciones de Orígenes a que ya nos hemos referido y en la lectura variante del *De vir. illus.* de Jerónimo, donde se lee *credebatur*) y Bruce, 1972, 99 ss.

La expresión «maestro de gentes que aceptan la verdad con placer» posiblemente sea también auténtica en su origen, si bien en la misma podría haberse deslizado un error textual al confundir (intencionadamente o no) el copista la palabra *taaeze* con *taleze*. De hecho, el pasaje, con esta variación, presenta resonancias de Josefo por cuanto tanto las expresiones *parádodsa erga* (*Ant.* IX, 8, 6; XII, 2, 8) como *edoné déjeszai* (*Ant.* XVII, 12, 1; XVIII 1, 1; 3, 1; 3, 4; 6, 10; XIX 1, 16; 2, 2) cuentan con paralelos en las *Antigüedades*. Por otro lado, la lectura, que con *taleze* resultaba aceptable para un cristiano al convertir a los seguidores de Jesús en amantes de la verdad, con *taaeze* encajaría perfectamente en una visión farisea moderada de Jesús: él fue un hombre sabio, pero sus seguidores, en su mayoría, eran gente que buscaban sólo el elemento espectacular.

Finalmente, nos queda por discutir el grado de autenticidad que puede tener la referencia de Josefo a la resurrección de Jesús. Desde luego, tal y como nos ha llegado, no puede provenir de este autor porque —una vez más— implicaría una confesión de fe cristiana[15]. Ahora bien, admitido este punto, caben dos posibilidades: que el texto sea una interpolación total o que presente un cercenamiento del original. Sin ningún dogmatismo, creemos que esta última posibilidad es la que más se acerca a la realidad. De ser cierta esta hipótesis, el relato adquiriría además una clara coherencia porque señalaría la base de explicación de la permanencia del movimiento originado en Jesús: sus seguidores afirmaban que había resucitado[16].

Resumiendo, pues, podemos decir que el cuadro acerca de Jesús que Josefo reflejó originalmente pudo ser muy similar al que señalamos a continuación. Jesús era un hombre sabio, que atrajo en pos de sí a mucha gente, si bien la misma estaba guiada más por un gusto hacia lo novedoso (o espectacular) que por una disposición profunda hacia la verdad. Se decía que era el Mesías y, presumiblemente por ello, los miembros de la clase sacerdotal decidieron deshacerse de él entregándolo a Pilato, que lo crucificó. Ahora bien, el movimiento no terminó ahí, porque los seguidores del ejecutado, llamados cristianos en virtud de las pretensiones mesiánicas de su maestro, *dijeron* que se les había aparecido. De hecho, en el año 62, un hermano de Jesús, llamado Santiago, fue ejecutado por Anano, si bien, en esta ocasión, la muerte no contó con el apoyo de los ocupantes sino que tuvo lugar aprovechando de un vacío de poder romano en la región. Tampoco esta

15. En favor de la autenticidad aunque reconociendo otras interpolaciones en el texto, ver Pelletier, 1964, 177-203.

16. Referencia a una posible utilización josefina de una crónica o anales relacionados con estos hechos, en Schürer, 1987, 438 ss. La obra citada insiste en la imposibilidad de relacionar a Jesús con una acción violenta. En el mismo sentido, Vidal-Naquet, 1990, 199 ss.

muerte había conseguido acabar con el movimiento. Cuando Josefo escribía, seguían existiendo seguidores de Jesús.

Aparte de los textos mencionados, tenemos que hacer referencia a la existencia del Josefo eslavo y de la versión árabe del mismo. Esta última[17], recogida por un tal Agapio en el siglo X, coincide en buena medida con la lectura que de Josefo hemos realizado en las páginas anteriores. No obstante, resulta obligatorio mencionar que su autenticidad resulta cuando menos problemática aunque no pueda descartarse sin más la posibilidad de que reproduzca algún texto de Josefo más primitivo que el que nosotros poseemos. Su traducción al castellano dice así:

> En este tiempo existió un hombre sabio de nombre Jesús. Su conducta era buena y era considerado virtuoso. Muchos judíos y gente de otras naciones se convirtieron en discípulos suyos. Los que se habían convertido en sus discípulos no lo abandonaron. Relataron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo; según esto, fue quizá el Mesías del que los profetas habían contado maravillas.

En cuanto a la versión eslava[18], poca duda puede haber de que no es sino un conjunto de interpolaciones no sólo relativas a Jesús sino también a los primeros cristianos. Ciertamente contó con una valoración inusitada e injustificada por parte de Robert Eisler (1929-1930) que pretendía basar en la misma algunas de sus especiales teorías sobre el carácter de Jesús y del movimiento originado en él. Sin embargo, como señalaría uno de los autores más influidos por Eisler, «con unas pocas notables excepciones, la tesis del Dr. Eisler ha sido vigorosamente repudiada por los eruditos de denominación cristiana, judía y agnóstica» (Brandon, 1951, 115).

Lo cierto es que el entusiasmo de Eisler por esta fuente y su interpretación subsiguiente de la figura de Jesús, como ya hemos señalado con anterioridad, no llegaron a prender del todo ni siquiera en sus imitadores. Brandon, en una obra de muy discutible metodología y conclusiones, pretendió que en el Josefo eslavo había una fuente más cercana al original que la que ha llegado hasta nosotros. Desgraciadamente, no sólo no fundamentó con un mínimo de convicción su tesis sino que incluso llegó a violentar el contenido de esta fuente para hacerla encajar en presuposiciones de trabajo. En cuanto a J. W. Jack, atribuyó el Josefo eslavo a una falsificación consciente que la Iglesia otodoxa habría utilizado para combatir la herejía, contradiciendo así la tesis de Eisler que veía el origen de la difusión más bien en un grupo

17. Al respecto, ver Pines, 1966c y 1966b, 12-20.

18. Para nuestro estudio hemos manejado la traducción inglesa de la misma realizada por Thackeray, 1979, III, 635 ss.

de judaizantes. La explicación de J. W. Jack tampoco resulta convincente y, en términos generales, parece ser un eco de tesis expresadas un año antes por J. M. Creed[19].

Ciertamente, y en esto existe un consenso casi unánime, no parece posible determinar si existe algo en ella que pueda servirnos como fuente histórica, toda vez que los pasajes parecidos a los de *Antigüedades* aparecen en la *Guerra* y que además se hace referencia a otros episodios adicionales. Aunque algún aspecto de la misma parece confirmar nuestra reconstrucción de Josefo (*v.g.*: son los discípulos y no Josefo quienes afirman que Jesús ha resucitado, a Jesús se le atribuyen obras milagrosas, es ejecutado por Pilato, etc.), consideramos muy arriesgado concederle ningún valor documental de relevancia.

2. *Literatura rabínica*[20]

Este tipo de literatura es fruto de la actividad docente, exegética y recopiladora de los escribas y rabinos. Desprendida en buena medida de un deseo de hacer accesible la Biblia en la vida cotidiana, del estudio de la misma derivan consecuencias legales (*halajáh*) e histórico-teológicas (*haggadáh*). La primera aparece conectada directamente con el texto escriturístico en forma de comentario o bien se sistematiza temáticamente. Este último modelo es el seguido por la Mishnáh, la Tosefta y los dos Talmudim, obras que pueden agruparse bajo el epígrafe de «literatura talmúdica». En ellas la *haggadáh* aparece intercalada con la *halajáh* pero en diverso grado. La segunda cristalizó fundamentalmente en forma de interpretación de la Biblia. El comentario rabínico, sea haggádico o halájico, se denomina *midrásh*.

En cuanto a la exégesis popular y tradicional de la Biblia, se ha transmitido en los *targumim*. Su origen seguramente es precristiano pero de las compilaciones que han llegado hasta nosotros la más temprana no resulta anterior al siglo II d.C.

A) Literatura talmúdica

a) La Mishnáh

La palabra Mishnáh podría traducirse literalmente como «repetición» y, efectivamente, tal fue el significado que le atribuyeron algunos

19. Para el estudio de los mencionados puntos de vista, ver: Brandon, 1951, 114 s.; Jack, 1933; Creed, 1932, 318-319.

20. La bibliografía sobre literatura rabínica es cuantiosísima. En este apartado sólo haremos referencia a aspectos puntuales de la misma. Para un estudio introductorio y limitado a la Mishnáh puede recurrirse a Manns, 1984. Referencias más amplias, por temas y con mayor profundidad, pueden encontrarse en Strack y Stemberger, 1988. Los aspectos lingüísticos están siendo tratados magníficamente por Pérez Fernández, 1992, I.

Padres[21]. No obstante, la concepción hebrea parece contener mejor la idea de «enseñar o aprender la ley oral», tarea realizada, eso sí, a través de la repetición[22]. Constituye el código más antiguo de la ley judía que ha llegado hasta nosotros, aunque contamos con antecedentes en las *Reglas* de Qumrán, el *Rollo del Templo* y *Jubileos*. La obra se divide en seis órdenes (*sdrym*), a su vez subdivididos en sesenta tratados (*msktvt*) aunque en las ediciones impresas aparecen como sesenta y tres, ya que Baba qamma, Baba mesi'a y Baba batra son independientes, al igual que Sanhedrín y Makkot. Cada tratado aparece dividido en capítulos (*prqym*) y párrafos (*mshnyvt*). El lenguaje de la Mishnáh es hebreo postbíblico (mishnaico) y su contenido es halájico en la práctica totalidad. Con la excepción de las Middot y Abot, la *haggadáh* sólo aparece esporádicamente.

La tradición judía atribuye la composición de la obra a R. Yehudá ha-Nasí, a finales del siglo II o comienzos del III d.C.[23], cuya muerte debió de producirse entre el 192-193 y el 217-220 d.C. Con todo, hay citas de rabinos posteriores a Yehudá ha-Nasí, lo que indica un proceso de edición y canonización de la obra algo lento. La Mishnáh, pues, refleja, aunque de manera parcial, la forma de interpretación de la ley judía en las escuelas palestinas desde finales del siglo I hasta finales del siglo II d.C.

b) La Tosefta

Esta obra (*tvspt'* = suplemento) constituye otro intento de recopilación de normas interpretativas de la Ley. A diferencia de la Mishnáh, no logró alcanzar rango canónico. Su contenido es esencialmente tanaítico y, tradicionalmente, se ha atribuido a R. Hiyyá b. Abba, discípulo de Yehudá ha-Nasí. No obstante, es más probable que la obra sea una fusión de dos colecciones halájicas de Hiyyá y Hoshayá. Su estructura es muy similar a la de la Mishnáh. De los sesenta y tres tratados de la última sólo faltan Abot, Tamid, Middot y Quinnim; el resto cuenta con equivalente en la Tosefta. Contiene mayor cantidad de *haggadáh* que la Mishnáh.

21. Ver: Jerónimo, *Comentario sobre Isaías* 59 (CCL, LXXVIII A 685); Id., *Comentario sobre Mateo* 22, 23; Epifanio, *Contra los herejes* 33, 9. En las *Constituciones apostólicas* (I.6; II.5; VI.22), la parte ritual de la ley mosaica recibe la misma calificación de «deutérosis» (= misná) y se señala que fue impuesta tras el episodio del becerro de oro. Los maestros de la deutérosis recibían el nombre de «deuterotaí»: Eusebio, *Preparación evangélica*, XI, 5, 3; XII, 1, 4; Jerónimo, *Comentario sobre Isaías* 3, 14 (CCL, LXXII, 53).

22. Ver al respecto: Taan. 4, 4. Esta interpretación fue conocida por Jerónimo (*Epístola* 121, a Algasia, 10, 21 [CSEL, LVI, 49]).

23. Acerca de Yehudá ha-Nasí, ver: Avi-Yonah, 1962, 38-41; Bacher, 1884-1890, II, 454-486; Hoffmann, 1892, 33-55 y 245-255; Klein, 1911, 545-556; Wallach, 1940-1941, 259-286; Büchler, 1956, 179-244.

c) El Talmud de Jerusalén

La Mishnáh se convirtió a lo largo de los siglos III y IV en la obra esencial en las escuelas rabínicas de Palestina, especialmente en Tiberíades. Enriquecida con materiales de procedencia diversa (exégesis, otras colecciones) se convirtió en el Talmud palestinense o de Jerusalén (TalPal). En el mismo se interpreta el texto de la Mishnáh pasaje a pasaje, recurriendo muy frecuentemente a la casuística. Incluye las opiniones de los amoraítas (literalmente «locutores»), letrados del periodo post-mishnaico correspondientes a los siglos III y IV, y las *baraitot* (singular *bryt'*), dichos que no registra la Mishnáh pero que son coetáneos de la misma y que se citan en hebreo dentro de un pasaje arameo del Talmud.

Este Talmud menciona a Diocleciano y a Juliano pero no a figuras judías posteriores a la segunda mitad del siglo IV, por lo que su estructura actual debió de adquirirla poco después del 400 d.C.[24]. Aunque su contenido principal es halájico, reúne asimismo una considerable riqueza de materiales haggádicos[25]. Hasta nosotros sólo han llegado los cuatro primeros *sedarim* (con la excepción de los tratados Eduyyot y Abot) y el comienzo de Niddá[26]. Los comentarios y discusiones arameos, la Guemarah, están escritos en dialecto galileo.

d) El Talmud de Babilonia

Se cree que la Mishnáh fue llevada a Babilonia por Abba Arika, Rab, un discípulo de Yehudá ha-Nasí (Neusner, 1966, II, 126-34). No tardó en sufrir un considerable incremento de material que concluyó en su codificación final en el siglo VI (Neusner, 1984; Strack y Stemberger, 1988, 269 ss.). En el Talmud babilónico (TalBab), la *haggadáh* está representada más ampliamente que en el palestinense, aunque tampoco abarca toda la Mishnáh. El primer *séder* se ha perdido por completo salvo Berajot; Shekalim está ausente del segundo *séder*; el cuarto carece de Eduyyot y Abot; el quinto, de Middot, Quinnim y la mitad de Tamid; el sexto se ha perdido salvo Niddá. Aunque abarca treinta y seis tratados y medio frente a los treinta nueve palestinenses, en la práctica es cuatro veces más voluminoso y, en sus ediciones, aparecen siete tratados extracanónicos a continuación del cuarto *séder*. Desde la Edad Media, ha sido objeto de mayor veneración.

24. Ver: Neusner, 1984, 96 s.; 1986; 1987; Strack y Stemberger, 1988, 236 ss.

25. Las partes haggádicas fueron reunidas en la obra *Yephe Mar 'eh* de Samuel Yaffé, un autor del siglo XVI. Ver Wünsche, 1880.

26. Ver Strack y Stemberger, 1988, 238 ss. Los fragmentos descubiertos en la Geniza del Cairo contienen los mismos tratados, ver Sussmann, en Friedman (ed.), 1980, 21-31.

B) Midrashim

Aparte de la Mishnáh, la Tosefta y los dos Talmudim existen otros escritos de corte rabínico relacionados con el Antiguo Testamento y dedicados al comentario del mismo pasaje por pasaje. Estos comentarios (= *midrashim*) contienen material halájico y haggádico. Las composiciones más antiguas (Mekilta, Sifra, Sifre) son una mezcla de ambos pero con predominio halájico. Su vinculación principal con la Mishnáh se da en lo relativo a la época y el contenido. Las posteriores suelen ser haggádicas casi por completo (Midrásh Rabbá, etc.), aparecieron en época amoraítica y se compilaron en el periodo siguiente. El origen de los *midrashim* no está en el estudio académico de la Ley, sino en los sermones pronunciados en la sinagoga con fines de edificación espiritual.

Las tres obras más antiguas, Mekilta (sobre Ex 12-23) atribuida a R. Ismael[27], Sifra (sobre Lv) y Sifre (Núm 5-35 y Dt), forman un grupo claramente independiente (Strack y Stemberger, 1988, 336 ss.). Con frecuencia se mencionan en el Talmud y, más concretamente, Sifra y Sifre de manera explícita. Se ha afirmado —aunque siga siendo objeto de controversia (Lauterbach, 1976, XIX)— que la Mekilta y Sifre reflejan la visión de la antigua *halajáh*, mientras que la Mishnáh, la Tosefta y Sifra corresponderían a un periodo posterior de la evolución jurídica. En Sifra es muy escasa la *haggadáh,* mientras que en la Mekilta y Sifre la proporción de *haggadáh* es considerable (cerca de la mitad en el último escrito). La lengua de los *midrashim* tanaíticos, como acontece con los restantes comentarios, es hebrea en la práctica totalidad, si bien ocasionalmente aparecen palabras, frases o incisos en arameo. En su forma original los *midrashim* tanaíticos fueron compuestos en el siglo II d.C. pero experimentaron una revisión con posterioridad.

C) Targumim

La palabra aramea (y hebrea) *targum* deriva del acadio *targumanu*, el «intérprete», que, a su vez, puede haberse originado en el hitita. En el sentido que la empleamos aquí se refiere a todo un segmento de la literatura rabínica relacionado con la traducción de los textos sagrados, aunque, en realidad, más que de traducción tendríamos que hablar de perífrasis en las que aparecen insertos buen número de elementos interpretativos. Aunque en los libros con contenido legal las ampliaciones tienen forma halájica, por el contrario, en su mayoría son de origen haggádico.

27. Existe otra recensión de la misma obra conocida como *Mekilta de R. Simeón ben Yojay*, cuyo principal portavoz es precisamente este rabino.

Todos los libros bíblicos poseen un *targum* salvo aquellos que ya contienen fragmentos en arameo como es el caso de Esdras, Nehemías y Daniel. En algún caso, como sucede con los libros del Pentateuco o Ester, existe una pluralidad de *targumim*. Los *targumim* estaban en algunos casos relacionados con la liturgia (fragmentos de un *targum* sobre Levítico Q IV), pero este hecho no es, ni lejanamente, generalizado (Tg de Job Q XI). En Neh 8, 8 se recoge el relato de una interpretación oral de la lectura pública de la Torah y no resulta inhabitual asociar este episodio con los orígenes de los *targumim*. A esta lectura del Templo se añadirían además otras cuyo trasfondo sería sinagogal. La finalidad inmediata era hacer accesible —mediante la traducción y la interpretación— el contenido de las Escrituras hebreas a una población cuya lengua hablada no era el hebreo. Los *targumim* se aplicaban a los textos leídos de manera oficial en la sinagoga, es decir, la Torah y los *haftarot* o pasajes de los profetas seleccionados en relación con aquélla. La lectura se realizaba primeramente sobre el texto sagrado y luego, versículo a versículo (la Torah), o en trozos más amplios (profetas o escritos), el targumista interpretaba oralmente el pasaje en concreto. Los targumistas no podían tener ante sus ojos un texto escrito mientras pronunciaban la interpretación —presumiblemente para que no se confundiera ésta con el texto sagrado— y, por tanto, la memoria y los métodos mnemotécnicos tenían un valor esencial. Con todo, no existe constancia de que los *targumim* no pudieran ser consignados por escrito.

Existen tres *targumim* de la Torah. El primero es el denominado Yerushalmi, que es el más antiguo, basado en una tradición oral antigua recogida por las escuelas rabínicas de Galilea a partir del siglo II d.C. Hasta 1950 sólo era conocido en forma fragmentaria en manuscritos particulares y en algunos trozos de la Geniza de El Cairo. El hallazgo por A. Díez Macho de un manuscrito completo —el Ms. Neofiti 1— en la Biblioteca Vaticana ha permitido acceder a un texto con una ortografía repetidamente modernizada y, sustancialmente, en buen estado de conservación. El segundo es el de Onqelos, al que las escuelas babilónicas del siglo III otorgaron un carácter oficial aunque, presumiblemente, su origen es palestino. Contiene un texto muy parecido al del hebreo original y, aunque tiene algunas amplificaciones haggádicas, su *halajáh* es esencialmente rabínica. Su lengua es un dialecto diferente del primer *targum* de la Torah y más parecido al arameo de Daniel. El tercero es el Yerushalmi 1 (TJ 1) o del Pseudo-Jonatán (Ps-J) y contiene pasajes del Yerushalmi en un contexto similar al Onqelos y con pasajes midráshicos de origen indeterminado.

El *targum* de los profetas (libros de Josué a 2 Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce profetas menores) quedó fijado en el ambiente del que nació el Onqelos, en el mismo dialecto arameo y con

la finalidad de que tuviera el mismo valor que éste en la lectura sinagogal. No es seguro si existió un *targum* Yerushalmi de los profetas pero sí parece que hubo un *targum* de los *haftarot*. En esos pasajes es donde hay más desarrollos haggádicos. El *targum* de Jonatán pretende asemejarse lo más posible al original hebreo y sólo alguna vez opta por la versión libre, lo que se ha interpretado como residuos de un *targum* Yerushalmi. Un ejemplo de esto lo tenemos en Is 63, 1, que revela la existencia de un *targum* más antiguo en que el pasaje se interpretaba de manera mesiánica como lo hace el autor judeo-cristiano de Ap 19, 13. De hecho, esta interpretación es la que se da en el Tg Yerushalmi de Gn 49, 13-14. El *targum* de Isaías es el más desarrollado y resulta indiscutible que en el mismo se dan elementos de una apologética anticristiana, como, por ejemplo, en la interpretación distorsionada de Is 52, 13-53, 12. El *targum* de los profetas constituye un testimonio de primer orden en relación con la teología rabínica y es obvio que algunos de sus aspectos son de aparición anterior al cristianismo.

Los *meguillot* o rollos (el Cantar de los cantares, Rut, las Lamentaciones, el Eclesiastés y Ester) son testigos de una ampliación targúmica específica del texto primitivo que puede concluir en un *midrásh* arameo. Aunque las tradiciones parecen ser en algunos casos muy antiguas, su forma actual es reciente. La lengua predominante es el arameo de Galilea como en el Tg Yerushalmi del Pentateuco, aunque se advierten resquicios —posiblemente debidos a las manos de los copistas— del arameo del *targum* de Onqelos. En general, puede decirse que los *targumim* de los Meguillot se acercan más a la literatura edificante que al modelo targúmico puro.

También existen *targumim* referidos a los Ketubim (Sal, Job, Prov y 1 y 2 Cr). En los dos primeros casos el texto no se fijó nunca de una forma oficial y es corriente encontrar en algunos pasajes dos o tres paráfrasis del mismo texto. Existen además varias familias de manuscritos, lo que explica, por ejemplo, la carencia de coincidencia absoluta entre las Políglotas de Amberes y de Londres. El *targum* de Crónicas ha llegado hasta nosotros sólo en tres manuscritos. En cuanto a los Salmos, aparecen representados en un número de manuscritos considerable, cayendo muchas veces en ampliaciones de tipo haggádico que, prácticamente, constituyen un comentario. Estos *targumim* resultan especialmente interesantes porque permiten rastrear algunas de las interpretaciones mesiánicas utilizadas por el judeo-cristianismo y que, posteriormente, en todo o en parte, fueron rechazadas por el judaísmo rabínico.

Aparte de los *targumim* referidos a los libros sagrados del canon hebreo o palestino —que es el mismo que, dentro del cristianismo, siguen las Iglesias protestantes— hay que indicar la existencia de *targumim* relacionados con los deuterocanónicos o apócrifos. En estos

casos, lógicamente, el texto del que se parte para la elaboración de los *targumim* es el griego. Así tenemos *targumim* de Tobías, de las adiciones al libro de Ester (sueño de Mardoqueo y la oración de Ester) y de los suplementos a Daniel (provenientes de la versión de Teodoción).

Los materiales proporcionados por las fuentes rabínicas relacionados con el objeto de nuestro estudio son susceptibles de agruparse en dos tipos. En primer lugar, nos hallamos con las referencias directas al judeo-cristianismo y a Jesús. Éstas no resultan muy numerosas[28] y se hallan teñidas por la polémica. Así, la persona de Jesús, lógico punto de referencia del judeo-cristianismo palestino, es, y no puede minimizarse este aspecto, tratada con especial dureza en los escritos rabínicos[29]. En primer lugar, se da una clara insistencia en considerar a Jesús como un bastardo[30], a su madre como una adúltera[31] y a su padre como un legionario romano llamado Pantera. J. Klausner (1971, 45 ss. y 23 ss.), que ha intentado paliar, bastante infructuosamente a nuestro juicio, la visión negativa que la literatura rabínica presenta acerca de Jesús, ha insistido, siguiendo a otros autores, en que el nombre «Pantera» vendría de una corrupción de *parzénos* (virgen). El origen de esta deformación derivaría del hecho de que los cristianos creían a Jesús el hijo de una virgen. Sin entrar a fondo sobre la veracidad de esta tesis (a nuestro juicio siquiera verosímil), parece de ella desprenderse, por un lado, una visión del nacimiento de Jesús entre sus seguidores que se asemejaría (si es que no era igual) a la de Mateo (cc. 1-2) y Lucas (cc. 1-2), mientras que sus detractores insistirían en el aspecto irregular del evento, problema éste, al parecer, de cierta antigüedad y que alguna fuente (Jn 8, 41) sitúa ya como existente durante la vida de Jesús[32].

28. Nos referimos a aquellas ediciones que no fueron expurgadas por la censura papal durante la Edad Media. Para una mayor documentación sobre este tema, ver Dalman, 1900, que fue publicado como apéndice a H. Laible, *Jesus Christus im Talmud*, Leipzig, 1900. Los mismos textos con una explicación más amplia pueden hallarse en Travers Herford, 1905, 401-436: pasajes originales; 35-96: traducción y notas; 344-369: resumen y análisis histórico. Estudios de utilidad sobre este aspecto histórico en R. von der Alm, 1865; Chwolsohn, 1908, 85-125 y Krauss, 1902, 181-194.

29. No incluimos entre los textos referentes a Jesús los relacionados con «Ben Stada». Ciertamente, los amoraítas y especialmente Rab Jisda (217-309 d.C.) identifican a este personaje con Ben Pandera y Jesús (Shab. 104 b; Sanh. 67 a) pero dista mucho de estar probado que ésa fuera la opinión de los tanaítas. Así, Rabenu Tam (Shabat 104 b) declara expresamente que «éste no era Jesús de Nazaret» e incluso el Toldot Ieshu, que fue redactado en la Edad Media, no identifica a Jesús con Ben Stada. Mantenemos el punto de vista de que Ben Stada es para los tanaítas el falso profeta egipcio citado por Josefo en *Ant.* XX, 8 y *Guerra* II, 12. En el mismo sentido se han definido Derenbourg, 1867, 478 y Herford, 1905, 345.

30. He estudiado con anterioridad el tema de la influencia de esta acusación en la teología judeo-cristiana posterior y, más concretamente, en la mariología. Al respecto, ver: Vidal Manzanares, 1991a, 191-205; 1993a, art. «María».

31. Ver especialmente Yeb. IV, 3; 49 a.

32. En un sentido similar pudiera entenderse el dato referente a un bastardo que aparece en el Tratado Kalá, ed. Koronel, p. 18 b; Kalá, Talmud, ed. Ram, p. 51 a; Baté Midrashot, ed. S. A. Wertheimer, Jerusalén, 1895. No obstante, creemos que lo más posible es que no se refiera realmente a Jesús.

Ciertamente, las fuentes talmúdicas apuntan a la creencia en virtudes taumatúrgicas asociadas a la persona de Jesús, pero las mismas son contempladas desde una perspectiva hostil. En Sanh. 107 b y Sota 47 b, se nos dice que «Ieshu practicó la hechicería y la seducción y llevaba a Israel por mal camino», datos que aparecen repetidos en Sanh. 43 a, donde además se nos informa de que «la víspera de Pascua colgaron a Ieshu». La descripción talmúdica —que reconoce el poder taumatúrgico de Jesús pero lo asocia con una fuente perversa— no sólo recuerda considerablemente a datos contenidos en los Evangelios (Mt 9, 34; 12, 24; Mc 3, 22) sino que concuerda con la información que al respecto hallamos en autores cristianos como Justino (*Diálogo con el judío Trifón* LXIX). Asimismo se nos ha transmitido en la literatura rabínica una visión negativa de las pretensiones de Jesús que son condenadas explícitamente. Así, el *Yalkut Shimeoni* (Salónica) par. 725 sobre *va-yisá meshaló* (Nm 23, 7), de acuerdo con el *Midrash Ielamdenu*[33], recoge la noticia de que «intentaba hacerse Dios a sí mismo, para que el mundo entero fuera por mal camino» y se añade que no podía ser Dios puesto que éste no miente, mientras que «si él dice que es Dios es un embustero y miente; dijo que marcharía y volvería finalmente. Lo dijo y no lo hizo». Las resonancias del pasaje tienen, de nuevo, claros paralelos en el Nuevo Testamento y, más concretamente, en relación con las cuestiones de la auto-conciencia de Jesús (especialmente con su divinidad) y de la Parusía. Lógicamente, y partiendo de estos presupuestos, deberíamos esperar una condena clara de Jesús y efectivamente eso es lo que encontramos en las mismas fuentes. Así, en Guit. 56 b-57 a se presenta al mismo —que «se burló de las palabras de los sabios» y que fue «un transgresor de Israel»— atormentado en medio de excrementos en ebullición. El cuadro global resulta, pues, evidente. Las fuentes rabínicas dan por ciertos muchos de los datos contenidos también en fuentes cristianas pero los reinterpretan con un resultado radicalmente distinto. Así, nos encontramos con que ciertamente Jesús había nacido en circustancias extrañas, pero este hecho no había sido más que consecuencia del adulterio cometido por su madre con un soldado de las fuerzas romanas de ocupación, un tal Pantera. También era verdad que Jesús había realizado curaciones y otros actos milagrosos, pero tal supuesto[34] se debía a su carácter de hechicero. Igualmente, si había atraído a un buen número de seguidores había que

33. Citado en Dalman, 1900, 1011 y Herford, 1905, 404.

34. Acerca de los milagros de Jesús, desde una perspectiva histórica diversa (en general todos coinciden en el hecho de que Jesús efectuó curaciones pero sacan de ello conclusiones distintas), cf. Klausner, 1971, 253 ss.; Smith, 1988, 106 ss.; Bruce, 1980, 71 ss. y 1972, 59 ss.; Kee, 1983; Theissen, 1983; Wenham y Blomberg (eds.), 1986. Dos puntos de vista teológicos distintos sobre el tema en Richardson, 1974 y González Faus, 1982. Análisis más sucintos en Vidal Manzanares, 1993a, arts. «Curación» y «Milagros».

atribuirlo a su capacidad de seducción y a su flexibilidad inexcusable hacia la Torah, y si se había igualado a Dios y prometido regresar, con ello sólo había conseguido evidenciar que era un peligroso farsante, algo que justificaba suficientemente el que hubiera sido ejecutado justamente y el que se hallara ahora sufriendo tormento en medio de excrementos en estado de ebullición.

En segundo lugar, nos hallamos con los textos que muestran los resultados finales de la victoria en el seno del judaísmo de un sector teológico concreto[35]. Tal triunfo, como tendremos ocasión de ver en la segunda y tercera parte de este estudio, implicó la erradicación de las visiones teológicas distintas a la vencedora así como el análisis tendencioso y la descalificación sistemática de las mismas. Naturalmente, entre ellas se hallaba el cristianismo y, de manera muy especial, el judeo-cristianismo. La relectura de las Escrituras —especialmente en lo que a los textos considerados mesiánicos se refiere— irá encaminada a combatir de forma apologética a aquellas interpretaciones contrarias a la del judaísmo posterior a Jamnia y, de manera muy especial, a los judeo-cristianos. Con todo, podremos ver que se conservan aún elementos de interpretaciones anteriores a la ruptura definitiva entre judaísmo y cristianismo y los testimonios recogidos en las mismas no resultan de tan escaso valor histórico como se ha señalado en ocasiones (Klausner, 1971, 18 ss.).

III. FUENTES CRISTIANAS

1. *Fuentes neotestamentarias*

A) Cartas de Pablo

La figura de Pablo[36] resultó de considerable trascendencia en los inicios del cristianismo primitivo. Nacido aproximadamente en el año 10

35. Se ha cuestionado que el rabinismo posterior a Jamnia represente sólo el fariseísmo triunfante (cf. Stemberger, 1991) alegándose el hecho de que la Mishnah tenga un predominio de figuras sacerdotales y de que el interés cúltico es enorme. Ninguno de estos dos aspectos constituye, a nuestro juicio, refutación de lo expuesto, sino más bien confirmación. Por un lado, sabemos que hubo fariseos que pertenecían a la casta sacerdotal; por otro, es innegable que una de las consecuencias de Jamnia fue intentar crear las condiciones para que el servicio del Templo —que se consideraba de pronta reconstrucción— fuera desarrollado conforme a las normas de interpretación fariseas. Finalmente, no poca de la normativa a que hacemos mención pretende llevar a la vida cotidiana la práctica típica de los sacerdotes, es decir, a convertir la existencia cotidiana en un altar.

36. La bibliografía sobre Pablo es muy considerable. Consignamos a continuación algunas de las obras esenciales, a nuestro juicio, para emprender el estudio de los diferentes análisis sobre este personaje: Baur, 1875; Montefiore, 1914; Ramsay, 1920; Bultmann, 1934, 229-246; 1936, 1-22; Klausner, 1944; Davies, 1948; Dibelius y Kümmel,1953; Schoeps, 1961; Longenecker, 1964;

d.C., en Tarso (Cilicia) (Hch 7, 58), en el seno de una familia judía de la tribu de Benjamín, fariseo de observancia estricta (Flp 3)[37], fue enviado por la misma a Jerusalén, donde se convirtió en discípulo de Gamaliel. Se convirtió al cristianismo hacia el 32-35[38]. Tras una estancia en Damasco y en el reino de los nabateos (aproximadamente tres años), subió a Jerusalén (entre el 35-36), donde sólo pudo entrar en contacto con Pedro (Hch 7, 58; 9, 1; 22, 4; 9, 20; 9, 23; 9, 26; Gál 1, 13-18). Desde entonces hasta *ca.* el 42, Pablo estuvo en Tarso (Hch 9, 30; Gál 1, 21). Sobre el 43-44 se estableció en Antioquía de Siria (Hch 11, 25). Ante la situación de hambre que padecía Jerusalén, Pablo (*ca.* 46 d.C.) fue enviado por la comunidad cristiana de esta ciudad con una colecta de ayuda (Hch 11, 27; 12, 25). Del 47 al 48, aproximadamente, tiene lugar su primer viaje misionero, acompañado por Bernabé y Marcos (Hch 13, 14), en el curso del cual evangeliza en Chipre, Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra, Derbe, Perge y Atalia. El choque con las comunidades judías es claro y, en ocasiones, se producen derramamientos de sangre causados por parte de los judíos opuestos a la misión paulina. Hacia el año 48 escribe su carta a los Gálatas, de especial interés para determinar su visión acerca de la Ley así como el conflicto con los judaizantes y la actitud del judeo-cristianismo palestino en relación con el tema. En torno al año 49, Pablo asiste al denominado Concilio de Jerusalén, donde se discute la relación de los conversos gentiles con la Torah. Del 49 al 53 se produce el segundo viaje misionero de Pablo (Hch 15, 36 s.) durante el cual éste vuelve a visitar las iglesias fundadas por él durante el primero. En Listra le acompaña Timoteo y resulta asimismo notable su estancia en Atenas. Posteriormente, se dirigiría a Corinto[39] y, de regreso a Siria, pasará por Jerusalén (52) y Éfeso (52-55). De esta época son, muy posiblemente, sus cartas a los Tesalonicenses. El tercer viaje misionero de Pablo tiene lugar en torno a los años 55-57 (Hch 18, 23; 21, 17). Funda iglesias en Colosas, Laodicea, Hierápolis, Troas, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes y Filadelfia. De este período son las cartas a los Corintios (55-56) —cuya comunidad visita de nuevo a inicios del 57— y a los Romanos. Al descender a Jerusalén (mayo del 57) es apresado y permanece en esa situación en Cesarea hasta el 59. En septiembre de ese año, viaja a Roma, donde sufrirá prisión hasta el 61-62 (Hch 27,

Kuss, 1971; Meeks (ed.), 1972; Ellis y Grässer (eds.), 1975; Ridderbos, 1975; Bornkamm, 1978; Barbaglio, 1989; Sanders, 1977; 1989; Bruce, 1982; 1990; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Pablo».

37. Sobre las relaciones de Pablo con el judaísmo, aparte de las obras ya citadas, y partiendo de un aporte judío muy específico, ver: Baeck, 1960, 139-68 y Sandmel, 1970.

38. Sobre la relación entre Pablo y Jesus, aparte de las obras citadas en la bibliografía general ya reseñada, ver: Bultmann, 1964, 217-239 y Jüngel, 1962;

39. Para un estudio general de las comunidades paulinas desde una perspectiva sociológica, ver: Meeks, 1988 y Malherbe, 1983. Desde la misma perspectiva y en relación concreta con Corinto, ver Theissen, 1985, 189 ss.

28). Escribiría entonces las cartas de la cautividad (Efesios, Filipenses, Colosenses, Filemón) y, quizá, alguna de las pastorales, como la primera a Timoteo[40]. A partir de este momento las opiniones se dividen en lo relativo al destino ulterior de Pablo. Aunque algunos abogan por su ejecución durante la persecución neroniana del 64 (discutiéndose, no obstante, si Pablo llegó o no a recuperar su libertad tras su llegada a Roma), a nuestro juicio, cabe la posibilidad de que el apóstol fuese liberado en torno al 62, realizando nuevos viajes, entre ellos el proyectado a España (Blázquez, 1975, II, 288 y 403) (*ca.* 65), y experimentara un nuevo cautiverio. Hacia el 65, Pablo sería ejecutado habiendo escrito poco antes de su muerte la segunda carta a Timoteo y quizá la dirigida a Tito.

Pablo no constituye una fuente directamente emanada del judeo-cristianismo, pero sí es una fuente de primer orden en relación con algunos aspectos esenciales del tema. Los escritos de Pablo, anteriores a la destrucción del Templo en el 70 d.C., son depositarios de noticias relativas al judeo-cristianismo palestino hasta finales de los años 50. Éstas resultan de un valor notable sobre todo en lo relativo a la forma en que los seguidores judíos de Jesús contemplaban la entrada de los gentiles en el seno de su movimiento. Vamos a examinar ahora los escritos paulinos que guardan alguna relación con el judeo-cristianismo palestino.

a) Carta a los Gálatas[41]

La carta a los Gálatas no ha sido cuestionada como obra genuinamente paulina. Aún más, como en el caso de la carta a los Romanos, ha sido utilizada a modo de vara de medir para determinar el paulinismo genuino de otros escritos. La carta está dirigida claramente a las iglesias de Galacia (1, 2), a los gálatas (3, 1), que posiblemente pueden identificarse con los mismos a los que se refiere en 1 Cor 16, 1. Ahora bien, dado que la provincia de Galacia se extendía a lo largo de la mitad de Asia Menor, estos datos resultan excesivamente magros para poder conocer con certeza quiénes eran los destinatarios de la obra en cuestión. Ciertamente Pablo se dirige a un grupo concreto, posiblemente muy numeroso, pero no aclara si éste aparece compuesto por los gálatas étnicos (la parte norte de la provincia), o por los gálatas administrativos (la parte sur de la provincia) que no eran sino un conglomerado de pisidios, frigios, licaonios, judíos y griegos. No parece que la carta vaya dirigida a los dos grupos a la vez y tampoco es verosímil la existencia de un tercer grupo gálata.

40. Naturalmente, sobre la base de que las cartas pastorales sean auténticas. Para un examen de los distintos puntos de vista, ver, más abajo, la bibliografía sobre Efesios y las Pastorales.

41. Sobre esta epístola, con biliografía y discusión de las diversas posturas, ver: Ramsay, 1899; Ropes, 1929; Bruce, 1982; Barrett, 1985.

En favor de la identificación de los destinatarios con habitantes de la parte norte de Galacia están los siguientes argumentos: el testimonio universal de la Iglesia primitiva, la mención de los gálatas por Pablo (algo que, en un sentido exacto, sólo era la gente de la zona norte), las características personales de los destinatarios que presuntamente encontrarían cierta similitud con los celtas, las referencias a una evangelización que supuestamente no coincidiría con la del sur descrita en Hch 14, la lectura de Hechos que requeriría un viaje misionero por la zona norte al menos en una o dos ocasiones, la identificación en la carta de los gálatas con gentiles cuando en el sur había numerosos judíos y, finalmente, el hecho de que los problemas eclesiales referidos en la carta parecen ser cosa nueva, siendo así que de encontrarse los destinatarios en el sur —con una amplia presencia judía— hubieran surgido desde el principio de las comunidades. La aparente solidez de la teoría del norte de Galacia ha provocado su aceptación prácticamente universal hasta hace apenas unas décadas. Las razones que obligan a cuestionarla son, sin embargo, muy sólidas. En primer lugar, no tenemos noticia alguna de iglesias en la zona norte hasta un periodo relativamente tardío e incluso entonces su importancia es mínima. Por el contrario, sí sabemos de iglesias en el sur de cierta relevancia, comunidades por otro lado a las que se refiere el mismo libro de los Hechos silenciando la presunta existencia de las del norte. Además el mismo relato de los Hechos menciona a Bernabé en el sur —circunstancia ésta conocida por los destinatarios de la carta—, lo que resultaría imposible si pertenecieran a la zona norte porque en ella no estuvo este último. En segundo lugar, el calificativo de «gálatas» aplicado a los pobladores del sur de Galacia no resulta en absoluto impropio. De hecho, es difícil imaginar otro que pudiera resultar común al colectivo étnico que habitaba la zona. Añádase a esto el que Pablo suele utilizar el nombre administrativo de la región a la que se dirige y no tanto el técnico desde un punto de vista histórico o racial (1 Cor 16, 19). Tampoco tiene nada de particular el hecho de que los judaizantes hubieran seguido a Pablo al sur de Galacia, dado el número de prosélitos logrados por el apóstol. Parece más difícil imaginar que se hubieran embarcado en una persecución a lo largo de la llanura norte de la provincia. Añádase a esto que la lista de Hch 20, 4, donde se nos habla de los delegados gentiles que acompañan a Pablo llevando la colecta para la iglesia de Jerusalén, cuenta al menos con un nombre de la región sur (posiblemente dos) pero no se menciona ninguno de la zona norte, y eso aunque sabemos por 1 Cor 16, 1-4 que Pablo había recogido el dinero precisamente del área gálata en que había desarrollado su misión. Finalmente, no parece encajar con la estrategia paulina el establecer comunidades

en una zona no especialmente poblada ni urbana, despreciando otra área de la provincia que gozaba precisamente de estas cualidades.

En términos generales, podemos señalar que aunque no sabemos con exactitud quiénes eran los destinatarios de la carta, lo cierto es que la evidencia parece inclinarse más hacia identificarlos con cristianos de origen mayoritariamente gentil establecidos en la zona sur de la provincia. Eso explicaría además el hecho de que pudieran sentirse atraídos por la idea de aceptar la Torah tras su conversión a Cristo y que, por ello, fueran presa fácil de misioneros judaizantes.

De aceptar la teoría de la región norte, la datación de esta carta depende de la relación que le demos con las dos epístolas a los Corintios y la dirigida a los Romanos, puesto que Hch 18, 23 (y no 16, 6) sería la primera ocasión en que Pablo pudo visitar la zona. Si, al igual que Lightfoot (1865), situamos Gálatas entre las cartas a los Corintios y la de los Romanos, lo más probable es que Pablo la escribiera desde Corinto a punto de concluir el tercer viaje misionero. Si, por el contrario, la consideramos anterior a las dos de Corintios y a Romanos, habría que considerarla escrita en el periodo que Pablo pasó en Éfeso.

De aceptar la tesis de la región sur —que, hoy por hoy, nos parece la más verosímil—, la redacción de la carta podría retrotraerse considerablemente, ya que el área sur fue evangelizada al final del primer viaje misionero (Hch 14). Aceptando la posibilidad de dos visitas, la segunda (Hch 16, 1) habría tenido lugar a inicios del segundo viaje misionero. Dado que no vuelve a tenerse noticia de otra incursión evangelizadora en esta área, lo más verosímil, a nuestro juicio, es que la carta se escribiera poco antes de la celebración del concilio de Jerusalén en torno al año 48 d.C. Sobre este tema, no obstante, volveremos en la segunda parte de este estudio.

La carta a los Gálatas constituye un documento privilegiado dentro de las fuentes para el estudio del judeo-cristianismo. Aunque sus referencias al mismo son indirectas (en realidad, aborda un problema pastoral extra-palestino), lo cierto es que nos permite ver, aunque brevemente, el esquema de gobierno de la iglesia de Jerusalén, su proyección hacia el exterior de Palestina, la tensión ocasionada por el contacto con el mundo gentil y las fricciones que esto ocasionaba en la misión paulina en el Mediterráneo. A lo anterior habría que añadir el hecho de que la carta permite contemplar cuáles eran las verdaderas relaciones entre las iglesias cristianas con la comunidad de Jerusalén, temas todos ellos que abordaremos en la segunda parte. A ello hay que añadir que la epístola es indudablemente auténtica (por muy subjetivas y personales que puedan ser sus apreciaciones), que recoge la opinión de uno de los principales protagonistas de la controversia y que es relativamente fácil de datar. Sin haber podido acceder a los datos que proporciona la misma, el retrato que poseemos del judeo-cristianismo

y su expansión ulterior, con todo lo que esto conllevó, hubiera quedado sensiblemente mermado.

b) Otros escritos paulinos

En relación con los otros escritos de Pablo, hay que señalar que los datos que nos proporcionan resultan ya considerablemente alejados del objeto de nuestro estudio, sin negar por ello su importancia para la investigación relativa al cristianismo primitivo. De manera resumida podemos indicar en relación con los textos atribuidos a Pablo que:

— Las dos *cartas a los Tesalonicenses*[42] son, en nuestra opinión, paulinas. Se ha objetado, quizá con más voluntariedad que base, la existencia de interpolaciones en estos documentos, pero no parece que tal postura sea de recibo. Aunque pudieran encontrarse en estas cartas paralelos con problemas que se producían en el judeo-cristianismo palestino, no obstante, es indiscutible que su ocasión, destinatarios y ubicación son ajenos a aquél.

— Las dos *cartas a los Corintios*[43] se escribieron, seguramente, en una fecha cercana a la redacción de las dirigidas a los Tesalonicenses, puesto que evidencian el enfrentamiento de Pablo con las comunidades judías (1 Tes 2, 15; 2 Tes 3, 1 s.) y Corinto no fue una excepción en esa tónica de enfrentamiento (Hch 18, 13). Pablo visitó tres veces Corinto (cuando se fundó la iglesia, la visita dolorosa y la visita posterior a 2 Cor) y escribió cuatro cartas (la anterior a nuestra primera, la primera, la carta severa y la segunda). La fecha de redacción de las cartas resulta relativamente fácil de fijar. Por Hch 18, 12, sabemos que Galión era procónsul de Acaya cuando Pablo estaba en Corinto. Ahora bien, una inscripción de Delfos señala como fecha de la toma de posesión de Galión los inicios del verano del año 51[44]. Pablo dejó Corinto algo después de la llegada de Galión (Hch 18, 18), lo que nos permite fijar las cartas a mediados de la década de los cincuenta del siglo I, y, afinando algo más, *ca.* 55-56 d.C.

Prescindiendo de la identificación de los documentos que han llegado a nosotros como dos o más cartas, lo cierto es que las epístolas dirigidas a los Corintios (y en especial la primera) nos aportan algunos datos de interés sobre el judeo-cristianismo palestino. En primer lugar, los documentos nos permiten discernir, al menos en parte, la dependencia que sentían las iglesias hacia su fundador, y cómo ésta podía ser

42. Sobre las cartas a los Tesalonicenses, con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: Morris, 1959; Bruce, 1982; Marshall, 1983.

43. Sobre las cartas a los Corintios con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: Hering, 1967; Barrett, 1968 y 1973; Bruce, 1971; Conzelmann, 1979.

44. Ver, para reproducción y comentario de la inscripción, Lake, 1933, 460 ss.

cuestionada si no procedía directamente de la comunidad de Jerusalén. Posiblemente, en ningun lugar como en Corinto se llegó a poner en tela de juicio la autoridad paulina. Las diversas comunidades llevaban una existencia considerablemente autónoma, pero no cabe ninguna duda de que miraban a Jerusalén como punto de referencia doctrinal. En segundo lugar, asistimos en estos documentos a una descripción de primera mano acerca de las complicaciones pastorales típicas en iglesias mayoritariamente gentiles y diferentes del judeo-cristianismo palestino. Finalmente, podemos comprobar las vinculaciones de otro tipo existentes entre el judeo-cristianismo palestino y el paulinismo.

— La *carta a los Hebreos*[45] no es seguramente paulina y, por otra parte, sus destinatarios son, en nuestra opinión, judíos que viven fuera de Palestina y, más concretamente, en la Roma anterior a la persecución de Nerón. Sólo indirectamente algunos de sus puntos de vista pueden reflejar resonancias de la teología judeo-cristiana palestina. A ellos haremos referencia en la tercera parte del presente estudio.

— La *carta a los Romanos*[46] es un libro indiscutiblemente paulino y, al igual que Gálatas, resulta habitual utilizar este documento como baremo de paulinismo, pero sus referencias nos parecen distanciadas del judeo-cristianismo palestino, aunque sean claras, igual que en la carta a los Hebreos, las conexiones con el judeo-cristianismo romano.

— La *carta a los Colosenses*[47] es, en nuestra opinión, paulina y recoge el combate del apóstol contra una forma de gnosis de origen presumiblemente judío, pero, con todo, la ubicación del problema así como los que intervinieron en el mismo nos parecen ajenos también a nuestro tema de interés.

— En la *carta a los Efesios* y en las *cartas Pastorales*[48], también paulinas a nuestro juicio, se tocan igualmente temas relacionados con la Torah, Israel y la Iglesia universal, pero de nuevo existe una lejanía de nuestro objeto de interés.

— Finalmente, la *carta a los Filipenses*[49] pudiera contener reminiscencias de la teología judeo-cristiana de Palestina, más concretamente, en el canto cristológico del capítulo segundo. Dado el aspecto de interés, aislado por otro lado en el conjunto de la carta, que presenta

45. Sobre Hebreos con bibliografía y abundante discusión sobre los distintos puntos de vista, ver: Spicq, 1952 (con una bibliografía muy extensa); Montefiore, 1964; Bruce, 1987.

46. Sobre Romanos con abundante bibliografía y discusión de las distintas posturas, ver: Dodd, 1932; Barth, 1933; Barrett, 1957; Cranfield, 1975-79; Käsemann, 1980; Bruce, 1985.

47. Sobre esta epístola, con bibliografía y discusión de los diversos puntos de vista acerca de la misma, ver: Lohse, 1971; O'Brien, 1982; E. Schweizer, 1982; Bruce, 1984.

48. Sobre Efesios y las Pastorales, con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: Harrison, 1955-1956, 77-81; Metzger, 1958-1959, 91-94; Ellis, 1960, 151-161; Bruce, 1961; Barrett, 1963; Dibelius y Conzelmann, 1972.

49. Sobre esta carta, con bibliografía y debate de las distintas posiciones, ver: Martin, 1960; K. Barth, 1962; Bruce, 1984.

este himno, nos referiremos a él con más atención en la tercera parte del presente estudio.

B) Hechos de los Apóstoles[50]

El acercamiento a esta fuente de primerísimo orden para el estudio del judeo-cristianismo del siglo I en Palestina exige hacer una referencia específica al texto de la manera que ha llegado hasta nosotros. Éste aparece en dos versiones distintas. La primera es la de los denominados «testigos egipcios», representada por los Códices Vaticano, Sinaítico, Alejandrino, el palimpsesto de San Efrén, los papiros 45 y 74 y las citas de los Padres alejandrinos. La segunda, denominada «texto occidental», está representada por el Códice Cantabricense, los papiros 38 y 48, los antiguos latinos, las glosas marginales de la versión siriaca Charclense y los Padres latinos. Este último texto es más largo, cuenta con algunas lecturas peculiares e incluye ciertos arcaísmos.

Resulta difícil saber cuál es la relación entre ambas versiones. En cualquier caso, el carácter secundario de cualquiera de las dos parece que no obedecería a una degradación sino más bien a un pulido sistemático y concreto del texto. El texto occidental tiende a eliminar aparentes contradicciones[51], corrige datos geográficos e intenta mantener una visión más piadosa del relato. Dibelius señaló que posiblemente las divergencias pudieran explicarse por la no inmediata canonización del libro, a diferencia de lo acontecido con Lucas. No obstante, a nuestro juicio, tal teoría dista mucho de estar suficientemente fundamentada.

Dada su importancia para nuestro estudio, hemos dedicado a este libro un apéndice específico (Apéndice I) relacionado con los avatares de su interpretación como fuente histórica en los últimos siglos. A él remitimos al lector para acercarse con más detenimiento a las distintas posturas de la investigación en relación con este libro. En las líneas siguientes, resumimos nuestra postura en relación con los aspectos fundamentales de la obra en cuanto fuente histórica.

Es aceptado hoy de forma prácticamente unánime el hecho de que el autor del libro de los Hechos es el mismo del evangelio de Lucas. En tal sentido se pronuncian los primeros versículos de la obra (Hch 1, 1-3) y, por otro lado, las objeciones en contrario (proemio incompleto, inconsistencias internas, etc.) no parecen en absoluto concluyentes. De

50. Para bibliografía y discusión de las distintas posturas relacionadas con el libro, ver: Dibelius, 1956; Wilcox, 1965; Hengel, 1979; Marshall, 1980; Bruce, 1988. Un resumen de las diversas lecturas del libro, fundamentalmente desde un punto de vista histórico, puede hallarse en el Apéndice I del presente estudio.

51. La contradicción entre el relato de 15, 32 s., donde Judas y Silas vuelven de Antioquía a Jerusalén, y el de 15, 40, donde se indica que Pablo llevó a Silas como compañero, es eliminada en el texto occidental en 15, 34 al indicar que Silas se quedó en Antioquía.

hecho, algunos autores han señalado incluso la posibilidad de que Hechos formara un solo libro con el evangelio de Lucas (Lake, 1933, V, 1 ss.). En nuestra opinión se trata ciertamente de dos obras distintas, como señala el mismo prólogo, si bien la distancia cronológica entre ambas debió ser mínima, tema del que nos ocuparemos más adelante. Al menos desde el siglo II el evangelio —y consecuentemente el libro de los Hechos— se atribuyó a un tal Lucas. Referencias a este personaje que supuestamente fue médico aparecen ya en el Nuevo Testamento (Col 4, 14; Flm 24; 2 Tim 4, 11). La lengua y el estilo del evangelio no permiten en sí rechazar o aceptar esta tradición de manera indiscutible. El británico Hobart (1882, 34-7) intentó demostrar que en el vocabulario del Evangelio aparecían rasgos de los conocimientos médicos del autor (por ejemplo: 4, 38; 5, 18 y 31; 7, 10; 13, 11; 22, 14; etc.). Ciertamente el texto lucano revela un mayor conocimiento médico que los de los autores de los otros tres evangelios, pero no parece que podamos ir más allá. Los mismos términos pueden hallarse en autores de cierta formación cultural como Josefo o Plutarco.

Por otro lado, el especial interés del tercer evangelio hacia los paganos sí que encajaría en el supuesto origen gentil del médico Lucas. Desde nuestro punto de vista, sostenemos la opinión de O. Cullmann (1971a, 55) de que «no tenemos razón de peso para negar que el autor pagano-cristiano sea el mismo Lucas, el compañero de Pablo», aunque tampoco existan razones para afirmarlo con dogmatismo. Como veremos más adelante, la datación más probable, a nuestro juicio, del texto abona aún más esta posibilidad.

Es bastante posible que Lucas utilizara diversas fuentes en la elaboración del libro de los Hechos. Harnack propuso en su día la existencia de diversas fuentes (Harnack, 1908): una fuente cesarense-jerosolimitana (3, 1-5 y 16; 8, 5-40; 9, 31- 11, 18; 12, 1-23), otra de origen desconocido a la que otorgaba un valor inferior (2; 5, 17-42) y, finalmente, una última de extracción antioquena-jerosolimitana (6, 1-8, 4; 11, 19-30; 12-24-15, 35). Joachim Jeremias demostró ya lo insostenible de la teoría (Jeremias, 1937, 205 ss.), si bien, como ha dejado de manifiesto W. Kümmel (1942, 169 ss.), su tesis de una fuente antioquena[52] es igualmente inaceptable. Los doce primeros capítulos parecen obedecer a una pluralidad de fuentes que, posiblemente, iban referidas a episodios concretos o a ciclos de episodios.

P. Vielhauer ha señalado la posibilidad de que el relato del martirio de Esteban contara ya con forma escrita previa a la consignación lucana (Vielhauer, 1981) y en el mismo sentido se ha pronunciado H. Conzelmann en relación con las historias de Ananías y Safira (5, 1-11), de

52. La misma incluiría, hipotéticamente, los siguientes pasajes: 6, 1-8, 4; 9, 1-30; 11, 19-30; 12, 25-14, 28; y 15, 35 hasta el final de la obra.

la liberación de Pedro (12, 3 s.) y de las listas de 6, 5 y 13, 1-3 (Conzelmann, 1972). Sin excluir ambas posibilidades, no se puede descartar tampoco que las fuentes relativas a esta sección del libro, utilizadas por Lucas para su redacción posterior, fueran fundamentalmente orales y no escritas.

En la parte de los Hechos relacionada con Pablo, el carácter de las fuentes no resulta tampoco fácil de zanjar. Por un lado, nos hallamos con las «secciones-nosotros» narradas en primera persona del plural y que corresponden al viaje de Tróade a Mileto (16, 10-17), el de Filipos a Mileto (20, 5-15), el de Mileto a Jerusalén (21, 1-18) y el de Cesarea a Roma (27, 1- 28, 16). Por otro, están las secciones no cubiertas por este tipo de fuente y, finalmente, encontramos una práctica ausencia de utilización del *corpus* paulino como fuente histórica, circunstancia aparentemente chocante si tenemos en cuenta el protagonismo de Pablo en esta parte del libro.

En relación con estas secciones hay que señalar, en primer lugar, que su consideración resultó fundamental en el hecho de contribuir a que la Iglesia primitiva identificara al autor de la obra con un compañero de Pablo que, presumiblemente, habría sido Lucas. Aunque algunos autores han insistido en que el autor de Hechos pudo muy bien intercalar en su obra los fragmentos de diario de viaje que corresponden a las «secciones-nosotros»[53] sin que éstos fueran obra suya, tal postura nos parece difícil de mantener. De hecho, Harnack la refutó brillantemente al mostrar (1906, 19 ss.) que estos pasajes no se distinguen lexicológicamente del entorno, pudiendo ser obra del autor final de los Hechos. Dibelius ha supuesto la existencia de una fuente escrita previa de «itinerario», pero la hipótesis ha sido brillantemente contradicha por distintos autores (Kümmel, 1963, 144 ss.). En nuestra opinión, no es necesario recurrir a la hipótesis de una o varias fuentes escritas para explicar la utilización de «nosotros». De hecho, como ya hemos señalado, no existen diferencias de estilo (salvo la utilización de la primera persona en lugar de la tercera) entre estos pasajes de los Hechos y el resto del libro y, como ha señalado P. Vielhauer (1981, VII), «cualquier lector sin prejuicios... tendría que entenderlo en el sentido de que el narrador se hallaba entonces presente». Efectivamente resulta difícil negar que el autor pretendía crear en el lector la sensación de que estuvo en medio de los hechos narrados. Al menos como posibilidad, tal tesis no puede descartarse, y si aceptamos que el autor de las secciones en primera persona fue algún compañero de Pablo, el nombre de Lucas es, una vez más y no casualmente en nuestra opinión, el más probable.

53. Uno de los últimos intentos en este sentido en Schonfield, 1990, 186. No obstante, Schonfield acepta la posibilidad de que el médico Lucas fuera el autor del diario de viaje.

En cuanto a las partes relacionadas con Pablo pero en las que no intervino el autor de la obra, nos parece lo más verosimil recurrir a la existencia de fuentes orales entre las que —lógicamente— pudo contarse tanto Pablo como alguno de sus colaboradores, así como miembros de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén[54]. Esto explicaría el carácter peculiar de esas secciones de la obra así como la información limitada a algunos aspectos concretos. Por el contrario, los episodios presuntamente relacionados con el autor abundan más en detalles, y se sostienen mejor en el conjunto de la narración.

Finalmente no podemos dejar de manifestar nuestra coincidencia con algunos autores en el sentido de señalar que la diferencia entre Hechos y las epístolas paulinas ha sido considerablemente exagerada (Robinson, 1976, 87 ss.; Paley, 1984) sobre unas bases que, en nuestra opinión, son insostenibles. En primer lugar, y en relación con las supuestas diferencias de mensaje entre el Pablo epistolar y el Pablo de los Hechos, debe señalarse que Pablo en los Hechos se dirige a evangelizandos, mientras que en sus obras se centra en cristianos. En los Hechos sólo se dirige una vez Pablo a cristianos (20, 17-38) y, en ese caso concreto, muestra considerables parecidos con el estilo de sus cartas[55]. Lucas, además —y esto es muy claro en la obra— no pretende ser teólogo sino historiador[56], lo que explica su especial interés en recoger más los «hechos» de Pablo que sus «desarrollos» teológicos.

Por otro lado, la no utilización por Lucas de las epístolas parece fácilmente explicable no sólo sobre la base de estas circustancias sino también del plan de la obra, que intenta no sólo reflejar una sucesión histórica de acontecimientos, incluyendo los aspectos administrativos y doctrinales, sino también el avance progresivo de un movimiento espiritual. No es lo importante la intrahistoria sino la extrahistoria y la primera sólo es mencionada (como en el caso de Hch 15) cuando tiene una repercusión en la segunda. Lucas es un historiador de la evangelización y no del dogma o de la eclesiología.

En cuanto a la *datación de la obra*, mayoritariamente se sostiene hoy una fecha para la redacción de los Hechos que estaría situada entre el 80 y el 90 d.C. De hecho, las variaciones al respecto son mínimas.

54. En este sentido Geldenhuys,1977, 23 ss.; Zahn, 1909, III, 51 ss. La base fundamental de esta afirmación radicaría en la presencia —bastante posible por otra parte— del autor de los Hechos en los encuentros de Pablo con los dirigentes judeo-cristianos (Hch 21, 18 ss) así como en los contactos directos con los judeo-cristianos Agabo (Hch 21, 10) y Silas (Hch 15, 22, 27, 40; 16: 10). A nuestro juicio, es más fácil atribuir el origen de los materiales a estas fuentes que a supuestos escritos hoy desaparecidos.

55. El tema ha sido estudiado en profundidad, y con conclusiones similares a las nuestras, por Barnes, 1969, 407-19.

56. Por esto mismo nos parece excesiva la tendencia a ver en Lucas a un teólogo por encima de todo, como ha hecho Conzelmann, 1960. Un punto de vista más equilibrado sobre el tema, en Marshall, 1970 y Barrett, 1970.

Por mencionar sólo algunos de los ejemplos diremos que N. Perrin (1974, 195 ss.) ha señalado el 85 con un margen de cinco años arriba o abajo; E. Lohse indica el 90 d.C. (1975, 167 ss.); P. Vielhauer, una fecha cercana al 90 (1981, c. VII) y O. Cullmann aboga por una entre el 80 y el 90 (1971, 77). Con todo, y pese a que esta postura, hoy por hoy mayoritaria, es repasada críticamente en el Apéndice *ad hoc*, pensamos que resulta obligado consignar aquí nuestro punto de vista sobre esta datación.

El *terminus ad quem* de la fecha de redacción de la obra resulta fácil de fijar por cuanto el primer testimonio externo que tenemos de la misma se halla en la *Epistula Apostolorum*, fechada en la primera mitad del siglo II. En cuanto al *terminus a quo*, ha sido objeto de mayor controversia. Para algunos autores debería ser el 95 d.C., basándose en la suposición de que Hch 5, 36 ss depende de Josefo (*Ant.* XX, 97 s.). Tal dependencia, señalada en su día por E. Schürer, resulta más que discutible, aunque haya sido sostenida por algún autor de talla (Burkitt, 1906, 109 ss.). Hoy en día puede considerarse abandonada de manera casi general[57].

Tampoco son de más ayuda las tesis que arrancan de la no utilización de las cartas de Pablo y más si tenemos en cuenta que llegan a conclusiones diametralmente opuestas. A la de que aún no existía una colección de las cartas de Pablo (con lo que el libro se habría escrito en el siglo I y, posiblemente, en fecha muy temprana) (Zahn, 1909, III, 125 ss.) se opone la de que el autor ignoró las cartas conscientemente (con lo que cabría fechar la obra entre el 115 y el 130 d.C.). Ahora bien, la aceptación de esta segunda tesis supondría una tendencia en el autor a minusvalorar las cartas paulinas en favor de una glorificación del apóstol, lo que, como ha señalado P. Vielhauer (1981, c. VII), parece improbable y, por contra, hace que resulte más verosímil la primera tesis. A todo lo anterior, que obliga a fijar una fecha en el siglo I (algo no discutido hoy prácticamente por nadie), hay que añadir el hecho de que aparecen algunos indicios internos que obligan a reconsiderar la posibilidad de que Lucas y los Hechos fueran escritos antes del año 70 d.C.

La primera de estas razones es el hecho de que Hechos concluye con la llegada de Pablo a Roma. No aparecen menciones de su proceso ni de la persecución neroniana ni, mucho menos, de su martirio. A esto se añade el hecho de que el poder romano es contemplado con aprecio (aunque no con adulación) en los Hechos y la atmósfera que se respira en la obra no parece presagiar ni una persecución futura ni tampoco el que se haya atravesado por la misma unas décadas antes. No parece que el conflicto con el poder romano haya hecho su aparición en el hori-

57. Ver: Foakes Jackson, 1931, XIV ss.; Manson, 1962, 64 ss. Posiblemente el debelamiento de esta tesis quepa atribuirlo a Harnack, 1911, c. 1.

zonte antes de la redacción de la obra. De hecho, el relato de Apocalipsis —conectado con una persecución imperial— presenta ya una visión de Roma muy diversa y nada positiva, en la que la ciudad aparece borracha como consecuencia de derramar la sangre de los mártires (Ap 17, 6). Esta circustancia parece, pues, abogar más por una fecha para los Hechos situada a inicios de los 60 y, desde luego, más fácilmente ubicable antes que después del 70 d.C. Como ha indicado B. Reicke (1972, 134), «la única explicación razonable para el abrupto final de los Hechos es la asunción de que Lucas no sabía nada de los sucesos posteriores al año 62 cuando escribió sus dos libros».

En segundo lugar, aunque Santiago fue martirizado en el año 62 por sus compatriotas judíos, el hecho no es recogido por los Hechos. Sabida es la postura de Lucas hacia la clase sacerdotal y religiosa judía. Relatos como el de la muerte de Esteban, la ejecución del otro Santiago, la persecución de Pedro o las dificultades ocasionadas a Pablo por sus antiguos correligionarios que se recogen en los Hechos hacen extremadamente difícil justificar la omisión de este episodio y más si tenemos en cuenta que permitiría presentar a los judíos (y no a los romanos) como enemigos del Evangelio, puesto que el asesinato se produjo en la ausencia transitoria de procurador romano que tuvo lugar a la muerte de Festo. Cabría esperar que la muerte de Santiago, del que los Hechos presentan una imagen conciliadora, positiva y práctica, fuera recogida por Lucas. Aboga también en favor de esta tesis el hecho de que un episodio así se podría haber combinado con un claro efecto apologético. En lugar de ello, sólo tenemos el silencio, algo que sólo puede explicarse de manera lógica si aceptamos que Lucas escribió antes de que se produjera el mencionado hecho, es decir, con anterioridad al 62 d.C.

En tercer lugar, los Hechos no mencionan en absoluto un episodio que —como tendremos ocasión de ver más adelante— jugó un papel esencial en la controversia judeo-cristiana. Nos referimos a la destrucción de Jerusalén y la consiguiente desaparición del Segundo Templo. Este hecho sirvió para corroborar buena parte de las tesis sostenidas por la primitiva Iglesia y, efectivamente, fue utilizado repetidas veces por autores cristianos en su controversia con judíos. Precisamente por eso se hace muy difícil admitir que Lucas omitiera el recurso a un argumento tan aprovechable desde una perspectiva apologética. Pero aún más incomprensible resulta esta omisión si tenemos en cuenta que Lucas acostumbra a mencionar el cumplimiento de las profecías cristianas para respaldar la autoridad espiritual de este movimiento espiritual. Un ejemplo de ello es la forma en que narra el caso concreto de Agabo como prueba de la veracidad de los vaticinios cristianos (Hch 11, 28). El que pudiera citar a Agabo y silenciara el cumplimiento de una supuesta profecía de Jesús —y, como veremos más adelante, no sólo de él— acerca de la destrucción del Templo sólo puede explicarse,

a nuestro juicio, por el hecho de que esta última aún no se había producido, lo que nos sitúa, inexcusablemente, en una fecha de redacción anterior al año 70 d.C. Añadamos a esto que la descripción de la destrucción del Templo que se encuentra en Lc 21 tampoco parece haberse basado en un conocimiento previo de la realización de este evento. De hecho, como han evidenciado autores de diversas tendencias, el relato contiene suficientes elementos veterotestamentarios como para no necesitar ser considerado *prophetia ex eventu* ni, por tanto, posterior al año 70[58].

Concluyendo, pues, y sin entrar en la discusión del problema sinóptico, que se sale del objeto de nuestro estudio, podemos señalar que, aunque hasta la fecha la datación de Lucas y Hechos entre el 80 y el 90 es mayoritaria, existen a nuestro juicio argumentos de signo fundamentalmente histórico que obligan a cuestionarse este punto de vista y a plantear seriamente la posibilidad de que la obra fuera escrita en un periodo anterior al año 62 en que se produce la muerte de Santiago, auténtico *terminus ad quem* de la obra. No nos parece por ello sorprendente que el mismo Harnack llegara a esta conclusión al final de su estudio sobre el tema fechando los Hechos en el año 62 (1911, 90-135) y que, a través de caminos distintos, la misma tesis haya sido señalada para el evangelio de Lucas[59] o el conjunto de los Sinópticos por otros autores [60].

58. Excede del objeto del presente estudio tratar el tema de las profecías de Jesús acerca de la destrucción del Templo. Con todo, la tesis de que la profecía sobre la destrucción del Templo no es un vaticinio *ex eventu* cuenta, a nuestro juicio, con enormes posibilidades de ser cierta, especialmente si tenemos en cuenta: 1) los antecedentes judíos veterotestamentarios en relación a la destrucción del Templo (Ez 40-48; Jr, etc.); 2) la coincidencia con pronósticos contemporáneos en el judaísmo anterior al 70 d.C. (*v.g.*: Jesús, hijo de Ananías, en *Guerra* VI, 300-09); 3) la simplicidad de las descripciones en los Sinópticos que hubieran sido, presumiblemente, más prolijas de haberse escrito tras la destrucción de Jerusalén; 4) el origen terminológico de las descripciones en el Antiguo Testamento y 5) la acusación formulada contra Jesús en relación con la destrucción del Templo (Mc 14, 55 s.). Ya en su día, C. H. Dodd (1947, 47-54) señaló que el relato de los Sinópticos no arrancaba de la destrucción realizada por Tito sino de la captura de Nabucodonosor en 586 a.C. y afirmaba que «no hay un solo rasgo de la predicción que no pueda ser documentado directamente a partir del Antiguo Testamento». Asimismo, N. Geldenhuys (1977, 531 ss.) ha señalado la posibilidad de que Lucas utilizara una versión previamente escrita del Apocalipsis sinóptico que recibió especial actualidad con el intento del año 40 d.C. de colocar una estatua imperial en el Templo y de la que habría ecos en 2 Tes 2. En favor también de la veracidad de la profecía sobre la destrucción de Jerusalén y el Templo, recurriendo a otros argumentos, ver: Theissen, 1985, c. III; Guelich, 1992; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Jesús», y 1993b.

59. No mencionamos aquí —aunque sus conclusiones son muy similares— las tesis de la escuela jerosolimitana de los Sinópticos (R. L. Lindsay, D. Flusser, etc.) que apuntan a considerar el evangelio de Lucas como el primero cronológicamente de todos; ver, Lindsay, 1969 y 1971. En nuestra opinión, la tesis dista de estar demostrada de una manera indiscutible, pero la sólida defensa que se ha hecho de la misma obliga a plantearse su estudio de manera ineludible. Un estudio reciente de la misma, en Young, 1989.

60. Reicke (1972, 227) sitúa también los tres Sinópticos antes del año 60. En un sentido similar, J. A. T. Robinson (1976, 86 ss.). También el autor de estas líneas ha situado la redacción de los evangelios antes del 70 d.C.; ver, Vidal Manzanares, 1993b.

Pasando al tema de la *crítica del libro*, hay que señalar que, desde bastantes puntos de vista, resulta innegable que Hechos es una de las fuentes principales para abordar el estudio del judeo-cristianismo palestino del siglo I. El carácter de las fuentes utilizadas por el autor del mismo —a nuestro juicio, muy posiblemente, Lucas— es muy temprano y directo en términos generales y, como mencionamos en el Apéndice I, considerablemente fiable. Con todo, el libro de los Hechos presenta también sus limitaciones en relación con el objeto de nuestro estudio.

En primer lugar, Lucas pergeña un relato del cristianismo primitivo que posee claramente una finalidad no solamente histórica y a la que podríamos denominar como «historia trascendente». Sin duda, Lucas es un historiador auténticamente notable, tiene una preocupación por reflejar de manera cuidadosa los hechos históricos, e intenta entretejer su relato con datos históricos verificables y fidedignos, pero, esencialmente, lo importante para él no es el devenir de la Historia como tal sino la eclosión de una nueva realidad espiritual en el curso de la misma. Por todo ello, aunque en los doce primeros capítulos de los Hechos —y algunos de la parte final de la obra— se nos proporcionan datos acerca del judeo-cristianismo palestino de los años treinta, cuarenta y finales de los cincuenta del siglo I, los mismos no están centrados en el movimiento como tal sino en algunas de sus figuras principales (Pedro, Juan, Esteban), e incluso ni siquiera de éstas tenemos una descripción completa salvo en la medida en que sirven de vehículo para conectarnos con la historia de la expansión del cristianismo precisamente fuera de Palestina.

Esto explica, por citar algún ejemplo, la importancia concedida a Felipe (Hch 8), del que, prácticamente, no volvemos a tener noticias. Asimismo sirve de aclaración de por qué los relatos se centran más que nada en curaciones aunque éstas —generalmente— se vean acompañadas de un elemento kerigmático. Insistimos: Lucas es historiador pero su objeto no es el judeo-cristianismo ni el cristianismo primitivo en sí mismos sino un fenómeno que él considera trascendente y originado por el Espíritu Santo y cuya finalidad es llegar —hasta los últimos confines de la tierra— (Hch 1, 8) antes de la parusía de Jesús, el Mesías. Esto tiene como consecuencia el que si tenemos conocimiento a través de él de la comunidad judeo-cristiana y de su organización, así como de los conflictos que pudieron surgir en la misma, éste venga ligado indisolublemente a datos acerca de esa expansión (por ejemplo, Hch 2, 41-47; 4, 32-36; 11, 1 ss.; 15, 1-35; etc.).

En segundo lugar, Lucas escribe con un *terminus ad quem* que es el año 62 d.C., como ya hemos señalado con anterioridad. Esto hace que el material que nos proporciona se vea cercenado en cuanto a su extensión cronológica precisamente en vísperas de un acontecimiento tan trascendental como fue la gran catástrofe del 70 d.C. Lucas no nos

puede aportar ni un solo dato sobre el impacto que produjo en el judeo-cristianismo el martirio de Santiago o la guerra del 66-73, y, sin embargo, para el historiador ésos son años de especial importancia en relación con el tema que estamos estudiando.

Por último, hay que señalar que, además de las limitaciones indicadas anteriormente, pesa sobre la obra un plan coherente que excluye buen número de eventos previos a la destrucción del Templo. De manera esquemática, y creemos que, históricamente hablando, bastante fidedigna[61], Lucas recoge una serie de episodios relacionados con el judeo-cristianismo correspondientes al periodo aproximado del 30 al 41 (Hch 1, 1-12, 19), pero, posteriormente, se desconecta del mismo para hacer bascular su obra en torno a la figura de Pablo. Hasta el año 49 con ocasión del concilio de Jerusalén (Hch 15), no volvemos a tener noticias del judeo-cristianismo palestino y, posteriormente, no vuelve a hacer referencia al mismo —y ésta porque coincide con Pablo— hasta la segunda mitad de esa misma década (Hch 21-26). Resumiendo, pues, podemos decir que el libro de los Hechos constituye una fuente valiosa por su cercanía a los episodios narrados así como por las fuentes que, presumiblemente, subyacen en sus orígenes, pero su espectro narrativo es claramente limitado, en el tiempo y en la temática, en relación con el objeto de nuestro estudio.

C) Las obras de la Escuela joánica

a) El Cuarto Evangelio[62]

Si, como tendremos ocasión de ver más adelante, los Evangelios sinópticos plantean problemas relacionados con su datación, fuentes y autoría, estas cuestiones tampoco están ausentes en lo que se refiere al evangelio de Juan. Modernamente se tiende (Barrett, Beasley-Murray, Brown, etc.) a negar que el autor haya sido Juan, el hijo de Zebedeo. La primera identificación en este sentido es relativamente temprana (Ireneo, *Adv. haer.* 3, 1, 1, citado por Eusebio en *HE* 5, 8, 4) y pretende sustentarse en el testimonio del mismo Policarpo. Pese a todo, la noticia es menos segura de lo que podría parecer a primera

61. A nuestro entender se ha abusado del concepto de historia idealizada para definir el relato lucano de los Hechos. Ciertamente los tiempos inmediatamente posteriores a Pentecostés aparecen retratados como una época de enorme entusiasmo (lo que, por otra parte, entra dentro de lo posible), pero episodios como el de Hch 5, 1 s. (donde se menciona la escasa honradez de algunos de los conversos), 6, 1 ss. (donde se hace referencia a conflictos internos por motivos claramente materiales) o 15, 1-2 (donde se refieren controversias de tipo doctrinal entre «hermanos» —no pseudo-hermanos—, por un lado, y Pablo y Bernabé, por otro) parecen abogar en favor de que Lucas era mucho más realista en su enfoque histórico de lo que puede suponerse a primera vista.

62. Para este evangelio con bibliografía y exposición de las diferentes posturas, ver: Bultmann, 1971; Barrett, 1978; Bruce, 1983; Beasley-Murray, 1987.

vista. Así, ninguna otra literatura relacionada con Éfeso (*v.g.*: la Epístola de Ignacio a los Efesios) cita la supuesta relación entre el apóstol Juan y esta ciudad. Además es posible que Ireneo haya experimentado una confusión en relación con la noticia que, supuestamente, recibió de Policarpo. Así, Ireneo señala que Papías fue oyente de Juan y compañero de Policarpo (*Adv. haer.* 5, 33, 4), pero, de acuerdo con el testimonio de Eusebio (*HE* 3, 93, 33), Papías fue, en realidad, oyente de Juan el presbítero —que aún vivía en los días de Papías (*HE* 3, 39, 4)— y no del apóstol. Pudiera ser, por tanto, que a ese Juan se refiriera Policarpo. Por último, otras referencias a una autoría de Juan el apóstol (Clemente de Alejandría, citado en *HE* 6, 14, 17 o el Canon de Muratori) revisten un carácter demasiado tardío o legendario como para resultar plenamente convincentes.

El análisis de la evidencia interna permite acceder a noticias relacionadas con la redacción y con el personaje conocido como el Discípulo amado. Las referencias recogidas en 21, 24 y 21, 20 podrían identificar al redactor inicial con el discípulo amado[63], o, tal vez, como la fuente principal de las tradiciones recogidas en el mismo. Pese a todo, esto no nos permite aclarar sin asomo de duda si el mismo es Juan, el apóstol. En cuanto al «discípulo amado», se le menciona explícitamente en 13, 23; 19, 26-27; 20, 1-10 y 21, 7.20-24; y, quizá, en 18, 15-16; 19, 34-3 e incluso 1, 35-3. De la lectura de este material se desprende que el evangelio nunca identifica por nombre al «discípulo amado» (aunque tampoco a Juan el apóstol). Ciertamente, si en la Última Cena sólo hubieran estado presentes los Doce, obviamente el «discípulo amado» tendría que ser uno de ellos, pero tal dato dista de ser totalmente seguro.

Pese a todo lo anterior pensamos que no existen razones de peso que lleven a negar de manera dogmática la posibilidad de que el «discípulo» fuera Juan, el apóstol. Aún más, creemos que incluso existen algunos argumentos que podrían apuntar en tal dirección. En primer lugar, se hallan los aspectos que podríamos denominar «geográficos». Así, el ministerio en Galilea tiene una enorme importancia, hasta el punto de que la región aparece mencionada más veces en este evangelio que en ningún otro (ver, especialmente, 7, 1-9). Dentro de esa región, Cafarnaún, una zona vinculada con Juan el de Zebedeo estrechamente (1, 19; 5, 20), recibe un énfasis muy especial (2, 12; 4, 12; 6, 15) en contraste con lo que otros evangelios denominan el lugar de origen de Jesús (Mt 13, 54; Lc 4, 16). La misma sinagoga de Cafarnaún es mencionada más veces que en ningún otro evangelio. De igual forma, este evangelio hace referencia al ministerio de Jesús en

63. De hecho, resulta evidente que quien escribió, al menos 21, 24-25 no escribió el resto del evangelio, de cuya autenticidad aparece como garante.

Samaria (c. 4), algo explicable si recordamos la relación de Juan el de Zebedeo con la evangelización judeo-cristiana de Samaria (Hch 8, 14-17). Este nexo ha sido advertido por diversos autores con anterioridad y reviste, en nuestra opinión, una importancia fundamental. Añadamos también dentro de este apartado que las descripciones del Jerusalén anterior al 70 d.C. que aparecen en este evangelio encajan con lo que sabemos de la estancia de Juan en esta ciudad después de Pentecostés. De hecho, los datos suministrados por Hch 1, 13-8, 25 y por Pablo (Gál 2, 1-10) señalan que Juan estaba en la ciudad antes del año 50 d.C.

A estos aspectos que hemos denominado «geográficos» habría que añadir otros de carácter «personal» que encajan asimismo con lo que sabemos de Juan el de Zebedeo. Para empezar, éste formaba parte del grupo de tres (Pedro, Santiago y Juan) más próximo a Jesús. Resulta un tanto extraño que un discípulo supuestamente tan cercano a Jesús como el «discípulo amado», de no tratarse de Juan, no aparezca siquiera mencionado en otras fuentes. Asimismo Juan fue uno de los dirigentes judeo-cristianos que tuvo contacto con la Diáspora, al igual que Pedro y Santiago (Sant 1, 1; 1 Pe 1, 1; Jn 7, 35; 1 Cor 9, 5), lo que encajaría con algunas de las noticias contenidas en fuentes cristianas posteriores en relación con el autor del Cuarto Evangelio. Esta obra procede además de un testigo que se presenta como ocular, circunstancia que, una vez más, se cumple en Juan el de Zebedeo. En cuanto al vocabulario y el estilo del Cuarto Evangelio, señalan a una persona cuya lengua primera era el arameo y que escribía en un griego correcto pero lleno de aramismos, algo que de nuevo tiene paralelos en Juan, el hijo de Zebedeo. Finalmente, el trasfondo social de este personaje armoniza perfectamente con lo que cabría esperar de un «conocido del sumo sacerdote» (Jn 18, 15). De hecho, la madre de Juan era una de las mujeres que servía a Jesús «con sus posesiones» (Mt 27, 55-56; Lc 8, 3), al igual que la de Juza, administrador de las finanzas de Herodes. Igualmente sabemos que contaba con asalariados a su cargo (Mc 1, 20). Quizá algunos miembros de la aristocracia sacerdotal lo podrían mirar con desprecio por ser un laico (Hch 4, 13), pero el personaje debió de distar mucho de ser mediocre a juzgar por la manera tan rápida en que se convirtió en uno de los primeros dirigentes de la comunidad jerosolimitana, sólo detrás de Pedro en lo que a relevancia se refiere (Gál 2, 9; Hch 1, 13; 3, 1; 8, 14; etc.).

En el caso de que Juan el de Zebedeo no fuera el autor del evangelio —y como se puede ver las razones a favor no son escasas— éste tendría que ser algun discípulo muy cercano a Jesús (por ejemplo, como los mencionados en Hch 1, 21 s.) que contaba con un peso considerable dentro de las comunidades judeo-cristianas de Palestina, pero del que, inexplicablemente, no se ha conservado el nombre. La posibilidad de

que tuviera cierta relación posterior con Asia Menor es algo que será examinado más adelante.

En relación con *la datación* de esta obra, no puede dudarse de que el consenso ha sido casi unánime en las últimas décadas. Generalmente, los críticos conservadores la sitúan a finales del siglo I o inicios del siglo II, mientras que los radicales, como Baur, la situaban hacia el 170 d.C. Uno de los argumentos utilizados como justificación de esta postura era leer en Jn 5, 43 una referencia a la rebelión de Bar Kojba. El factor determinante para refutar esta datación tan tardía fue el descubrimiento en Egipto del p 52, perteneciente a la última década del siglo I o primera del II, donde aparece escrito un fragmento de Juan. Esto sitúa la fecha de redacción en torno al 90-100 d.C. como máximo. Pese a todo, creemos que existen razones poderosas para situar la redacción del evangelio en una fecha anterior.

Ya C. H. Dodd (1963), pese a seguir la corriente de datar la obra entre el 90 y el 100, atribuyéndola a un autor situado en Éfeso, reconoció que el contexto del evangelio se halla relacionado con circustancias «presentes en Judea antes del año 70 d.C., y no más tarde, ni en otro lugar» (Dodd, 1963, 120). Precisamente por ello, no dudó en afirmar que la obra resulta «difícilmente inteligible» (*ibid.*, 311 ss., 332 ss. y 412 ss.) fuera de un contexto puramente judío anterior a la destrucción del Templo e incluso a la rebelión del 66 d.C. Pese a estas conclusiones, Dodd se aferró a la tesis de que Jn 4, 53 era una referencia a la misión gentil y de que el Testimonio de Juan recordaba la situación en Éfeso en Hch 18, 24-19, 7. Ambos extremos, aun en el supuesto, un tanto dudoso, de ser correctos, no obligan, sin embargo, a fechar Juan después del 70 d.C. De hecho, la misión entre los gentiles fue asimismo previa al 66 d.C., y, en cuanto a la noticia de Hch 18 y 19, también va referida a sucesos acontecidos también antes del 66 d.C.

Por si fuera poco, existen, en nuestra opinión, circustancias que obligan a pensar en una redacción final del evangelio antes del 70 d.C. Entre ellas habría que destacar especialmente:

— la cristología muy primitiva: Jesús es descrito como «profeta y rey» (6, 14 s.); «profeta y mesías» (7, 40-42); «profeta» (4, 19 y 9, 17); «mesías» (4, 25); «hijo del hombre» (5, 27) y «maestro de Dios» (3, 2). Aunque, ciertamente, Juan hace referencia a la preexistencia del Verbo, tal concepto está presente asimismo en Q, que identifica a Jesús con la Sabiduría eterna;

— el trasfondo: que —como ya se percató Dodd— sólo encaja en el mundo judío palestino anterior al 70 d.C.;

— la ausencia de referencias a circustancias posteriores al 70 d.C.: la única sería, aparentemente, la noticia en relación con la expulsión de las sinagogas de algunos cristianos (Jn 9, 34 s.; 16, 2). Para algunos

autores (Manns, 1988), tal circunstancia está conectada con el *birkat haminim*, al que nos referiremos en la segunda parte de nuestro estudio, e indicaría una redacción posterior al 80 d.C. Lo cierto, sin embargo, es que utilizar el argumento de la persecución para dar una fecha tardía de redacción de los evangelios no parece que pueda ser de recibo desde el estudio realizado al respecto por Hare (1967). De hecho, tal medida fue utilizada ya contra Jesús (Lc 4, 29), Esteban (Hch 7, 58) y Pablo (Hch 13, 50), con anterioridad al 66 d.C. Por otra parte, cuenta con numerosos paralelos en la historia judía posterior desde Rabi Eliezer a los primeros *jaisidim* pasando por Spinoza;

— la ausencia de referencias a los gentiles en el Evangelio: lo que obliga a datarlo en una fecha muy temprana, cuando tal posibilidad tenía poca relevancia, y lo que hace imposible que armonice con un contexto efesino;

— la importancia dada a los saduceos: se sigue reconociendo el papel profético del sumo sacerdote (Jn 11, 47 s.), lo que carecería de sentido tras el 70 d.C. —no digamos ya tras Jamnia— dada la forma en que este segmento de la vida religiosa judía se eclipsó con la destrucción del Templo;

— la ausencia de referencias a la destrucción del Templo: la profecía sobre la destrucción del Templo atribuida a Jesús (2, 19) no sólo no se conecta con los sucesos del año 70, sino con los del 30 d.C. En un evangelio donde la animosidad de los dirigentes de la vida cúltica está tan presente —algo con paralelos en los datos suministrados por el libro de los Hechos en relación con Juan— tal ausencia resulta inexplicable si es que, efectivamente, el Evangelio se escribió después del 70 d.C.;

— la descripción topográfica: la misma resulta rigurosamente exacta, hasta el punto de que no sólo revela un conocimiento extraordinario de la Jerusalén anterior al 70 d.C., sino que además considera que la misma no «fue» así, sino que «es» así (4, 6; 11, 18; 18, 1; 19, 41) y

— el hecho de que no se haya producido la muerte del «discípulo amado» aunque eso sería lo normal: esta circunstancia, indicada en el c. 21, ha sido utilizada para justificar una fecha tardía de la fuente, y más teniendo en cuenta que presupone la muerte de Pedro (21, 18-23) en la cruz (comp. con 12, 33 y 18, 32). Con todo, tal aspecto nos indicaría como mucho una fecha posterior al 65 d.C. De hecho, en ese contexto cronológico, preguntarse si el «discípulo amado» (y más si se trataba de Juan) iba a sobrevivir hasta la venida de Jesús resultaba lógico, puesto que Santiago había muerto en el 62 d.C.; Pedro, sobre el 65; Pablo algo después. Es asimismo lógico que muchos pensaran que la Parusía podía estar cercana y que, quizá, el «discípulo amado» viviría hasta la misma. Él no era de la misma opinión. Jesús no les había dicho eso a él y a Pedro, sino que Pedro debía seguirlo sin importar lo que le su-

cediera al primero (Jn 21, 21 ss). Ahora Pedro había muerto (65 d.C.) pero nada indicaba que, por ello, la Parusía estuviera cerca. Una vez más, la destrucción del Templo en el 70 d.C. no es mencionada.

Sin ánimo dogmático, resulta, en nuestra opinión, como lo más plausible suponer que la conclusión del Cuarto Evangelio se escribió en una fecha situada entre el 65 y el 66 d.C., siendo esta última o bien obra del Evangelista —que hablaría entonces en tercera persona— o bien de algun discípulo suyo. El contexto resulta, igualmente a nuestro juicio, claramente judeo-cristiano y palestino. En cuanto al resto del evangelio, sin duda, es anterior al 65 d.C., pero, con seguridad, posterior a la misión samaritana de los 30 y quizá anterior a las grandes misiones entre los gentiles de los 50 d.C.

La acumulación de todo este tipo de circunstancias explica el que un buen número de especialistas haya situado la redacción del evangelio con anterioridad al 70 d.C., así como los intentos, poco convincentes en nuestra opinión, de algunos autores encaminados a no pasar por alto la solidez de estos argumentos y, a la vez, conjugarlos con una datación tardía del evangelio. Estas interpretaciones chocan, a nuestro juicio, con el inconveniente principal de no responder a los argumentos arriba señalados, fundamentalmente, en relación con el trasfondo histórico[64].

Como *fuente* histórica relacionada con nuestro estudio, el Cuarto Evangelio reviste una considerable importancia en la medida en que muestra el pensamiento teológico del judeo-cristianismo palestino que, posteriormente, se proyectaría sobre la Diáspora. En la tercera parte de esta obra, la utilizaremos fundamentalmente como elemento comparativo de análisis en relación con otras fuentes judeo-cristianas.

b) Las cartas[65]

Este conjunto de escritos pertenece ya obviamente a un medio extrapalestino, casi con toda seguridad relacionado con Asia Menor, en el que empieza a leerse Juan en clave gnóstica[66]. La finalidad de las

64. Martyn, 1979 (una primera fase redaccional por judeo-cristianos palestinos entre antes del 66 d.C. y los años 80; un período medio a finales de los 80, y un periodo final posterior a los 80); Boismard, 1977 (una primera redacción en el 50, quizá por Juan el hijo de Zebedeo; una segunda en el 60-65 por un judeo-cristiano de Palestina, quizá Juan el presbítero, al que se refiere Papías; una tercera redacción en torno al 90 d.C. por un judeo-cristiano palestino emigrado a Éfeso; redacción definitiva en Éfeso por un miembro de la escuela joánica, a inicios del siglo II); Brown, 1979 (la comunidad joánica se origina en Palestina a mediados de los 50 y desarrolla una «cristología alta» de pre-existencia del Hijo que lleva a conflictos con otros judíos. Este periodo concluirá a finales de los años 80, redactándose el evangelio hacia el año 90 d.C.).

65. Sobre las cartas con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: Brown, 1982; Grayston, 1984; Smalley, 1984.

66. En este mismo sentido, ver: Brown, 1979, c. III; Vidal Manzanares, 1991c, 35 ss. y 1992b, art. «Gnosticismo».

mismas es evitar, precisamente, tal eventualidad. Como fuente, no obstante, trascienden del objeto del presente estudio.

c) El Apocalipsis[67]

El libro del Apocalipsis tiene unas características únicas dentro del conjunto del Nuevo Testamento. Su relación con el tema de nuestro estudio es relativamente indirecta, puesto que se referiría fundamentalmente a las tensiones que experimentaron ciertos sectores judeocristianos al entrar en contacto con el mundo gentil de Asia Menor.

La *fecha de su redacción* es objeto de controversia hoy en día, pues si bien existe un número considerable de autores que la sitúa a finales del siglo I, relacionándola con una supuesta persecución de Domiciano contra los cristianos, no es menos cierto que existe una tendencia creciente a datarla a finales de los sesenta, conectándola con la persecución de Nerón. La primera tesis se ha sustentado fundamentalmente en el hecho de que Ireneo, escribiendo hacia el 180 d.C. en relación con la Bestia de Ap 13, 18, la identificó con Domiciano (*Adv. Haer.* V, 30, 3). El pasaje es mencionado por Eusebio en dos ocasiones (*HE* III, 18, 2 s. y V, 8, 6), si bien no parece desprenderse ineludiblemente que éste situara la redacción del Apocalipsis en la época de Domiciano, aunque fija durante ese reinado el destierro de Juan a Patmos, identificando a éste con el apóstol, al igual que Victorino (*In Apoc.* X, 11). Todo esto implicaría que Juan, el autor del Apocalipsis, y Juan, el del Cuarto Evangelio, son la misma persona; que ambos coinciden con el apóstol Juan; y que el Apocalipsis fue «visto» durante el reinado de Domiciano. Ya hemos examinado la discusión actual en relación con las dos primeras suposiciones. En cuanto a la tercera, tendremos ocasión de ver que no resulta tan obvia.

Clemente de Alejandría (*Quis div. salv.?* XLII, 1-15) ciertamente nos habla de que Juan, el autor del Apocalipsis, fue liberado de Patmos a la muerte del «tirano», pero en ningun momento identifica a qué personaje se refiere con este calificativo. Algo similar sucede con Orígenes (*In Matth.* XX, 22), que nos habla de la condena de Juan a Patmos pero que no la sitúa bajo ningún monarca concreto. Por el contrario, Tertuliano —al igual que Hipólito (*De Chr. et Antichr.* XXXVI)— señala que Juan estaba en Roma cuando fue desterrado y de ello parece desprenderse que el hecho tuvo lugar bajo el principado de Nerón (*Paersec.* XXXVI, 3). Al menos, así lo interpretó Jerónimo (*De vir. ill.* IX).

Epifanio (*Adv. haer.* XLI, 12 y 33) sitúa el destierro de Juan en el reinado de Claudio César, si bien —cabe al menos la posibilidad—

67. Sobre el Apocalipsis y las diversas posturas, ver Schüssler Fiorenza, 1981.

seguramente confundió a Nerón con Claudio como consecuencia de que el primero también tenía ese nombre. En cuanto a la versión siríaca del Apocalipsis y a la *Historia de Juan, el hijo de Zebedeo* en siríaco, señalan que fue Nerón el que ordenó el destierro de Juan. Aparentemente, pues, las noticias patrísticas acerca del periodo de datación de la obra están divididas en cuanto a relacionarlo con el de Nerón o el de Domiciano.

Hay que señalar, en primer lugar y pese a los parecidos evidentes que este escrito presenta en su trasfondo histórico y teológico con 1 Pe (supuestamente datable antes de la persecución neroniana), que en el Apocalipsis nos hallamos con una situación posterior. Babilonia (quizá Roma) ya está borracha con la sangre de los santos (Ap 16, 6) y, lógicamente, la actitud hacia el Imperio es negativa, puesto que se ha producido la persecución neroniana del 65 d.C.[68]. En repetidas ocasiones se hace referencia a la necesidad de un juicio divino contra la «Bestia» (Ap 6, 9 s.; 16, 6; 17, 6; 18, 20.24; 19, 2; 20, 4) y en ello se trasluce la sensación de que el autor había vivido una situación de persecución en la que el poder imperial había derramado la sangre de sus correligionarios sin ningún tipo de contemplaciones. Este cuadro bien puede encajar con la persecución neroniana y con la tradición de la muerte de algunos apóstoles como Pedro y Pablo, mientras que no se corresponde con lo que sabemos acerca de Domiciano.

De hecho, el análisis de las fuentes antiguas resulta descorazonador a la hora de encontrar evidencias de una persecución imperial contra los cristianos durante el reinado de Domiciano. Suetonio, que residió en Roma durante la mayor parte de este reinado, no menciona nada al respecto, y Plinio, que a la circustancia anterior une la de haber formado parte del senado, señalaría después su ignorancia acerca de los cristianos y de cómo tratarlos de acuerdo con el derecho del Imperio (*Ep.* X, 96). Tertuliano —en un testimonio reflejado por Eusebio (*HE* IV, 20, 7)— parece admitir que se tomaron algunas medidas aisladas contra algunos cristianos, pero las mismas se limitaron al destierro y concluyeron en breve tiempo con el perdón de los condenados (*Apol.* V). Eusebio (*HE* III, 17-20) hace referencia a una persecución contra los cristianos en la época de Domiciano pero es incapaz de mencionar el nombre de uno solo de los mártires e incluso la referencia a Domitila y Flavio Clemente está plagada de errores (señala que este último fue desterrado en lugar de ejecutado como dice Suetonio [*Domiciano* XVI] y afirma que Domitila era sobrina de Flavio Clemente, cuando de hecho era esposa de Clemente y sobrina de Domiciano). Por otro lado, parece que el caso de Domitila estuvo posiblemente más relacionado

68. En relación con el tema, con bibliografía referente a las diversas cuestiones relacionadas, ver: Labriolle, 1948; Sordi, 1988, 29 ss.; Thiede, 1988, 185 ss.; Fernández Uriel, 1990, 61-84.

con razones políticas que religiosas y además Eusebio partía de Melitón de Sardes, que, muy posiblemente, inventó la existencia de una persecución bajo Domiciano con la finalidad de mostrar que sólo los «malos emperadores» habían perseguido a los cristianos. Añadamos a lo anterior que la calificación de Domiciano como el emperador bajo el cual tuvo lugar «la más cruel persecución en todo el mundo» no se produjo hasta el siglo V con Orosio (*Hist. adv. pag.* VII, 10, 1). Este conjunto de aspectos, que hemos reseñado someramente, hace que, a nuestro juicio, resulte muy difícil de aceptar la idea de situar una persecución —y, más, generalizada— contra los cristianos en la época de Domiciano. Por lo tanto, difícilmente podría situarse en su reinado el ambiente del que surgió el Apocalipsis.

Por el contrario, el contexto que deja traslucir el libro sí parece que encajaría en el clima de la persecución neroniana. Para empezar, la persecución se limita a la ciudad de Roma (Ap 13, 14-17) y no se extiende a las provincias (Ap 1-2), circustancias ambas que armonizan con lo que sabemos de este evento. El mismo libro (13, 8) indica además cuál es el nombre de la Bestia mediante un ingenioso recurso a la gematría. El mismo aparece como 666, es decir, la suma de las letras en hebreo (o arameo) para Nerón César. Tal identificación ha sido confirmada por los hallazgos de Qumrán[69] y tiene paralelos en Suetonio (*Nerón* XXXIX) —quien nos dice que se practicaba un curioso juego gemátrico con Nerón cuyo nombre en griego sumaba 1005, es decir, lo mismo que «mató a su madre», una referencia a un crimen del emperador— y en Filostrato (*Vi. Apol.* IV, 38) donde a Nerón se le denomina la «bestia».

Por otro lado, la descripción de la Bestia encaja con la figura de Nerón en otros aspectos. En primer lugar, está la referencia a la herida de espada de la Bestia posiblemente relacionada con el suicidio del emperador. Tenemos además las noticias relativas a la estatua o imagen de la misma (Ap 13, 4.12-15; 14, 9-11; 15, 2; 16, 2; 19, 20; 20, 4) que, fácilmente, podría identificarse con el episodio acerca de Nerón descrito por Tácito en *Ann.* XIII, 8[70].

Ap 17, 9-11 contribuye a confirmar este punto de vista. Según este pasaje, Roma ha tenido ya cinco reyes, otro está reinando, y otro tiene que venir por un periodo muy breve. Una vez más, los datos encajan con el período al que hacemos referencia. Los reyes ya pasados serían: 1) Augusto, 2) Tiberio, 3) Calígula, 4) Claudio y 5) Nerón. Galba correspondería al sexto (reinó de junio del 68 a enero del 69) y Otón

69. La lectura alternativa 616 —que ya mencionó Ireneo en *Adv. haer.* V, 28, 2— encaja con la forma latina *Nero Caesar* y con la griega *Kyrios Kaisar*. Sobre este último aspecto, ver Cullmann, 1966, 87 ss.

70. Una confirmación de las pretensiones de culto por parte de Nerón, en Dión Casio, *Hist.* LXII, V, II.

al séptimo, que había de durar poco (de hecho, de enero a abril del 69). En relación con el contexto judío de la obra, resulta asimismo evidente que no se ha producido una ruptura absoluta entre cristianismo y judaísmo (aunque ya se producen indicios de la misma, *v.g.*: Ap 2, 9 y 3, 9) y que la esperanza de la Parusía es patente (Ap 2, 25). Sin duda, ha comenzado la guerra judía, pero el templo no ha caído aún del todo en manos de los romanos (Ap 11, 1 ss.) ni tampoco la ciudad en que se crucificó a Jesús, el Señor (11, 8 y 18, 10). Los miembros del pueblo de Dios (¡al que se identifica con Israel y no con una nueva entidad espiritual!) han experimentado persecución en Jerusalén (Ap 11, 7 s.) y han huido de la ciudad en un intento de ponerse a salvo (Ap 12, 1 s.) (algo que recuerda las advertencias de Jesús en los denominados apocalipsis sinópticos y que excluye, siquiera indirectamente, que los judeo-cristianos se identificaran con los zelotes que la defendían). Con todo, desde el punto de vista del autor, la suerte del Templo ya está echada. Había sido medido —un símbolo veterotestamentario para indicar lo irreversible del juicio divino (2 Re 21, 13; Is 34, 11; Lam 2, 8; Am 7, 7-9 y especialmente Ez 40-45, *v.g.*: 44, 23 y 43, 7-10)— y sería arrasado.

Este conjunto de evidencias, principalmente el hecho de que las fuentes más primitivas no identificaran al emperador que desterró a Juan con Domiciano o incluso lo hicieran con Nerón, llevó a diversos autores a situar la redacción del Apocalipsis entre la muerte de Nerón en el 68 y la caída de Jerusalén en el 70. Ésa fue la postura de T. Zahn (1909), A. S. Peake (1919), E. B. Allo (1933), J. B. Lightfoot (1867-1872, 1889), B. F. Westcott (1882), e incluso Fr. Engels[71]. Tal punto de vista se vio sometido a un cambio de posición radical en nuestro siglo por parte de algunos teólogos[72], aunque no sucedió lo mismo en el terreno de la ciencia histórica. Recientemente, aunque con ciertas matizaciones, Rowland (1985, 403 ss.) sitúa el Apocalipsis en la época de Nerón. Aunque no se puede adoptar una respuesta dogmática sobre esta cuestión, creemos que efectivamente el punto de vista expresado por estos autores es el más razonable. Los datos anteriores obligarían a fijar la fecha de redacción de la obra a finales del año 68. Desde esa perspectiva, sería incluso posible identificar las diversas cabezas de la «bestia». Galba —como indicaría 17, 10— estaría en el trono, Nerón habría muerto a espada hacía poco, y podría creerse no sólo que Babilonia (Roma) se vería entregada a la anarquía interna sino que además la misma Jerusalén —donde habían sido asesinados Jesús y

71. Me estoy refiriendo de manera especial a su «Sobre la historia del cristianismo primitivo» en K. Marx y Fr. Engels, 1979, 403, ss. y que, originalmente, apareció en la revista *Neue Zeit*, 1-2 (1894-1895), 4-13 y 36-43.

72. Una opinión curiosa en J. Massyngberde Ford, *Revelation*, Nueva York, 1975, que sitúa el Apocalipsis antes del ministerio público de Jesús.

algunos de sus seguidores— acabaría pereciendo frente a las hordas romanas, siendo su templo arrasado. Con ello, se cumpliría así el juicio de Dios contra los perseguidores judíos de los discípulos de Jesús[73].

Henderson (1905, 1927) sostuvo ya en su día una interpretación muy parecida, pero, además, procedió a incluir otros aspectos identificativos que no resultan tan evidentes. Así, 9, 14-16 y 16, 12 serían, presumiblemente, referencias a la creencia de que Nerón sería apoyado en su regreso a Roma por el rey de los partos; 11, 2 y 20, 9 reflejarían la situación de la guerra contra Roma en Judea, un conflicto aún inconcluso mientras se escribía Apocalipsis; 17, 16 s. vendría relacionado con la crisis del Imperio a finales del 68 d.C.; y 18, 17 ss. sería una descripción del incendio de Roma que había tenido lugar cuatro años antes[74]. De nuevo, estos argumentos abogarían por una datación en los sesenta para el libro.

La conciliación de esto con las fuentes que relacionan el encarcelamiento de Juan con el gobierno de Domiciano resulta, por otra parte, sencilla. A mitad del año 70 d.C. Vespasiano se hallaba en Alejandría, mientras su hijo mayor, Tito, sitiaba Jerusalén. Su hijo menor, Domiciano, fue nombrado César y utilizó la residencia imperial (Tácito, *Hist.* IV, 2 y Suetonio, *Domiciano* I); se le invistió del *imperium consulare* y se escribió su nombre en el encabezamiento de edictos y despachos (Tácito, *Hist.* IV, 3 y Dión Casio, *Hist.* LXV, 2, 1 ss). En ese periodo —tal y como indica Tertuliano— un profeta judeo-cristiano llamado Juan habría sido condenado por Domiciano al destierro en Patmos. En junio, Domiciano abandonó Roma y en el 71 Vespasiano tomó como colega a Nerva y, quizá, en este periodo de tiempo Juan fue liberado. De ser cierta esta hipótesis, Juan habría sido condenado por Domiciano y liberado por Nerva (como afirma la tradición), pero en el 70-71 y no durante el periodo de reinado de aquél. Para entonces, su obra ya estaría escrita desde hacía tiempo e incluso se ha formulado la hipótesis de que en parte lo hubiera sido antes del destierro y de que mensajes similares a los contenidos en la misma fueran la causa de su condena. Esta solución que proponemos es, a nuestro juicio, la única que permite hacer justicia a los diferentes datos que nos proporcionan tanto la evidencia interna como externa del libro en torno a su fecha

73. Existe otra alternativa a la fecha mencionada que desplazaría unos años la misma. Consistiría ésta en pensar que el saqueo de Roma encaja mejor con la descripción de Babilonia caída que el incendio del 64 y que la cercanía de las legiones romanas al área del templo es la acaecida en los primeros meses del 70 y no durante el 68. En cualquier caso, y a efectos de nuestro estudio, que sea la hipótesis expuesta en el cuerpo de la obra o esta alternativa la más cercana a la realidad no creemos que varíe sensiblemente las conclusiones que expondremos en la segunda parte del libro.

74. Se ha insistido en este mismo aspecto indicando que 18, 17b-19 contiene incluso recuerdos de un testigo ocular. J. Stevenson señaló en su día a J. T. Robinson que la descripción tenía elementos de la visión del incendio de Roma contemplado desde Ostia.

de redacción. La misma se habría producido entre el 68 y el 70 d.C., si bien antes de la caída de la ciudad de Jerusalén.

Pasemos ahora a la cuestión del *autor* del libro. Que éste presenta puntos de contacto con el del Cuarto Evangelio resulta difícil de negar. En ambos casos, el Hijo es llamado el Verbo; se le identifica con el Cordero de Dios; y se habla de su victoria ligada a la de los que le siguen (un factor en común con las cartas: Jn 16, 33 y 1 Jn 5, 4). En el Apocalipsis se presenta como un profeta de nombre Juan (1, 4 y 9; 22, 8), preso en Patmos por una circustancia relacionada con el hecho de ser cristiano. Añadamos a esto que Juan, el profeta, parece gozar de un cierto predicamento entre las iglesias de Asia Menor que, históricamente, se relacionan con un ministerio de Juan en la Diáspora. Este conjunto de circustancias conecta estrechamente a ambos autores, pero, pese a todo lo anterior, la diferencia de estilo literario entre ambas obras dificulta la identificación sin más del autor del Cuarto Evangelio con el del Apocalipsis. Se ha alegado que tales diferencias se deben al género literario o a la imposibilidad de pulir el estilo de la obra en Patmos, pero tales opciones distan de ser plenamente convincentes. Resulta, no obstante, difícil negar que ambos autores presentan señales de pertenecer a una «escuela teológica» (por denominarla de alguna manera) que estaba dotada de una cierta especificidad. Como ya vimos al tratar el Cuarto Evangelio, la misma era judeo-cristiana y palestina. Desde luego, el autor del Apocalipsis era asimismo un judeo-cristiano palestino muy bien informado de los avatares bélicos posteriores al 66 d.C. y anteriores al 68 d.C. Como judeo-cristiano palestino, precisamente, chocaba con el cristianismo gentil de algunas iglesias de Asia Menor (2, 14; 2, 20 s.) y cabe la posibilidad de que pudiera ser identificado con Juan, el anciano que había sido discípulo de Juan el apóstol, al que se refieren algunos Padres. Con todo, tal supuesto no pasa de ser una hipótesis razonable.

¿Esperaba este Juan un enfrentamiento escatológico inmediato entre Cristo y un anti-Cristo, que sería Nerón? Así lo ha pensado algún autor (Robinson, 1976, 250 ss.), pero, desde nuestro punto de vista, tal visión dista mucho de resultar evidente. Ciertamente, Juan profetizó una serie de juicios contra diversas naciones (Roma e Israel, especialmente) y, a la vez, proyectó a sus lectores hacia la esperanza escatológica ligada a la Parusía, pero no parece que tal proceso pueda seguirse de manera inmediatamente lineal. De hecho, más bien se tiene la impresión de que en el Apocalipsis (Rowland, 1985, 413 ss.) se entrelazan al menos dos hilos conductores, uno presente, y otro futuro. El presente (descripciones relativamente fáciles de reconocer acerca de Roma e Israel) nos permite encuadrar la obra en un contexto histórico exacto y descubrir el juicio que del mismo tenían los primeros cristianos. El futuro sirve al autor del escrito para mostrar a sus lectores cómo la historia actual tendrá similitudes con la del futuro, pero, entonces,

ligada a la victoria final del Mesías. Empero, no nos hallamos ante una visión cíclica de la Historia.

El continuo avance hacia el futuro a partir de las condiciones presentes ha permitido a ciertos autores elaborar interpretaciones coherentes y sólidas del libro sin referirlas necesariamente a personajes históricos concretos y limitándose a ver en sus descripciones paradigmas de todas las épocas. En otros casos, se ha tendido a contemplar la obra como una serie de repeticiones continuadas en torno al mismo marco de hechos, algo que la estructura septenaria del libro favorece de manera especial. Posiblemente, esta especial estructura explique que ya c. 180 Ireneo no supiera el significado del 666 y que la Oda 22 de las *Odas de Salomón* hubiera ya identificado al monstruo de siete cabezas con el mismo Satanás. Esta última posibilidad no es tan rara si tenemos en cuenta que las operaciones con 666 pueden reducirse a 8 (7 más 1), lo que, para algunos, constituía un símbolo del diablo. Por si fuera poco, no olvidemos que el número 666 aparece en algunos manuscritos como 616 (¿*Kyrios Kaisar*? ¿Nerón César?), lo que hace más difícil su interpretación[75] en términos de historia específica y facilita su exégesis simbólica. La Bestia vendría a ser una imagen del poder civil absoluto que persigue a los seguidores de Jesús, una conducta que Nerón tipificó magníficamente, como lo hará, en el periodo previo a la Parusía el mismo Anticristo. En cualquiera de los casos, el final de los enemigos de Dios siempre será la ruina terrenal y eterna.

Si aceptamos tal perspectiva, el Apocalipsis nos aparece como una lectura del presente (los capítulos 1-3 son buena muestra de ello) —un presente que podía volverse terriblemente cruel para los judeo-cristianos como lo había demostrado la persecución de Nerón— pero que permitía interpretar el futuro. Sucediera lo que sucediese en el mismo, la última palabra estaría en manos de Dios y de su Mesías.

La visión de Juan en relación con el futuro cercano se mostró sorprendentemente lúcida y exacta. Jerusalén fue arrasada y también pasó lo mismo con el Templo. En cuanto a Roma, bebió la amargura del desorden sobrevenido tras el principado de Nerón. Con referencia al futuro, el mensaje de que algún día, tras una persecución generalizada de los discípulos de Jesús peor que la neroniana y llevada a cabo por alguien del que Nerón era un tipo, tendría lugar la Parusía y con ella la conclusión adecuada de la historia, no ha dejado de resultar estimulante, generación tras generación, para cristianos en conflicto con el poder civil.

Presumiblemente, el autor de Apocalipsis, tras recuperar su libertad, marchó a Asia Menor donde se estableció y ocupó un papel de

75. En este sentido, y favoreciendo una interpretación más típica que histórica, aunque aceptando los elementos provenientes de esta última, ver Cullmann, 1966, 97 ss.

importancia en las iglesias de la zona, pero esa andadura es algo que ya sobrepasa nuestro ámbito de estudio. No obstante, debemos dedicar algún espacio a señalar el valor que esta fuente tiene para nosotros. Para empezar, resulta indiscutible su origen judeo-cristiano, ligado a una preocupación muy clara por las comunidades palestinas y el destino de Israel. Los destinatarios de la obra son, principalmente, iglesias de Asia Menor (c. 1-3), pero el origen de la misma es judeo-cristiano y palestino, a juzgar no sólo por el conocimiento de ese trasfondo sino también por el tipo de griego utilizado.

El Apocalipsis nos permite así acceder, siquiera indirectamente, no sólo a datos históricos concretos sino también a una visión ideológica específica cuyo origen era palestino, y que, como hemos señalado, presenta puntos de contacto específicos con el Cuarto Evangelio, sintiéndose además confrontada con algunas manifestaciones del cristianismo gentil. Como tendremos ocasión de ver, cuestiones como el tratamiento posterior de los decretos del concilio de Jerusalén, el destino de los judeo-cristianos de Palestina o su especial cristología aparecen en esta fuente arrojando no poca luz acerca de su significado y trascendencia.

D) Cartas católicas o universales

a) Carta de Santiago[76]

La carta de Santiago es uno de los escritos del Nuevo Testamento que ha sufrido más controversia en cuanto a su datación, determinación del autor y juicio sobre su contenido. Ciertamente la afirmación de K. y S. Lake (1938, 164 ss.) en el sentido de que podía ser fechada en cualquier periodo desde el siglo II d.C. al XVIII a.C. constituye una abierta exageración pero permite aproximarnos a la dificultad inherente a esta obra. Zahn (1909, I, 73-151) y A. Harnack (1893-1897, II, 485-489), escribiendo en el mismo año, la dataron respectivamente en el 50 d.C. y entre el 120 y el 140 d.C. Por impresionante que pueda parecer la diferencia, estamos obligados a señalar que, en apariencia, la evidencia interna del documento no es de gran ayuda para dilucidar las cuestiones señaladas. No hay referencias a personajes concretos (salvo el autor y otros bíblicos como Abraham, Isaac o Rahab) ni a lugares ni tampoco a eventos de cierta significación. Literariamente, la obra aparece inmersa en una tradición que va desde los Proverbios hasta el *Pastor de Hermas* o la *Didajé* pasando por la Sabiduría de Salomón o el Eclesiástico. El único punto de referencia es el hecho de que se confiesa como un escrito cristiano, pero las referencias a Jesús son escasas (1, 1; 2, 1) y algunos han especulado con la idea de adscribir la obra al judaísmo.

76. Bibliografía sobre esta obra en R. V. G. Tasker (1956), F. Mussner (1964), J. B. Adamson (1975), S. S. Laws (1980), U. Luck (1984) y P. H. Davids (1982).

Con todo, hoy por hoy, parece claro que el carácter cristiano de la misma resulta indudable y más intenso de lo que se podría creer a primera vista (Moule, 1981, 166; D. Guthrie, 1975, 756 s.; T. Zahn, 1909, I, 141-146; Harnack, 1893-1897, 489 s.).

A nuestro juicio, sin embargo, la dificultad para determinar la adscripción a un ambiente cristiano o judío constituye uno de los primeros elementos que facilitan el encuadramiento de la carta en un entorno concreto. En la misma se percibe una ausencia prácticamente total de oposición (si se nos apura, de distinción incluso) entre el cristianismo y el judaísmo. No se ataca al judaísmo como tal, ni se le diferencia del entorno teológico o moral del autor. De hecho, los ataques contra el opresor tienen claros paralelos con el profetismo veterotestamentario. A diferencia de otros escritos del Nuevo Testamento (la carta a los Hebreos) o externos al mismo (*Didajé*, *Carta de Bernabé*, etc.), está ausente la sensación de ruptura entre el cristianismo y su origen teológico en el judaísmo.

Por otro lado, ciertas circustancias adicionales nos revelan más datos en relación con la obra. Por un lado, y, como hemos visto, esto resulta esencial para la datación de nuestras fuentes, no hay la menor referencia a la destrucción del Templo en el año 70 d.C., algo inconcebible en un escrito cristiano posterior a esa fecha. Por otro, la descripción de las relaciones laborales en el campo (5, 1-6) parece señalar a un encuadre cronológico que concluyó —en el sentido que aparece expresado en nuestra fuente— con la guerra del 66-73 d.C., pero que, como veremos en la segunda parte de este estudio, encaja con la situación anterior al estallido de la guerra de los judíos. A lo anterior hay que añadir que las referencias climáticas (1, 11; 3, 11 s.; 5, 7, 17 s.) y en especial la relativa a las «lluvias primeras y las tardías» (5, 7), que tiene claras resonancias veterotestamentarias (Dt 11, 14; Jr 5, 24; Jl 2, 23; Zac 10, 1), apuntan a la situación concreta de Palestina y sur de Siria (J. H. Ropes, 1916, 295-297; D. Y. Hadidian, 1951-1952, 227 s.).

En cuanto al contenido del mensaje de la carta, da la absoluta impresión de provenir de un judeo-cristiano que se dirige a sus compatriotas hablándoles en su propio idioma. Así, por citar algunos aspectos concretos, la comunidad judeo-cristiana es una colectividad de judíos aún no escindida del judaísmo y que acude a la sinagoga (2, 2; cf. Hch 6, 9); la base de los argumentos de la obra es la relación con el Dios único (2, 19), al que se invoca como Señor de los Ejércitos (5, 4), es decir, YHVH Tsebaot, un título de claras resonancias veterotestamentarias; Abraham es el padre común (2, 21); se apela a la Torah (2, 9-11; 4, 11 s.); las buenas obras son concebidas en los términos veterotestamentarios de dar limosnas y asistir a las viudas y a los huérfanos; el infierno es denominado con la expresión «Gehenna» (algo que en el Nuevo Testamento sólo aparece conectado con la persona de Jesús), etc.

Los mismos adversarios de Santiago no resultan ser el judaísmo organizado (como sucedió con Pablo en alguna ocasión), ni las autoridades civiles (como se percibe en 1 Pe) ni la maquinaria imperial (Apocalipsis). Los personajes a los que se refiere la carta en 2, 6 s. son judíos pero se les ataca no por serlo (como, por ejemplo, podría pensarse en 1 Tes 2, 14, escrita tras las amargas experiencias de Pablo con sus paisanos en esta ciudad) sino por pertenecer a un estrato concreto de la población, el de los ricos exentos de arrepentimiento. De hecho, a nuestro juicio, resulta evidente que no hay nada en este escrito que trascienda del cuadro histórico que se describe en la primera parte del libro de los Hechos. Allí también es la clase alta judía la que se opone a la comunidad cristiana (Hch 4-5; 13, 50), incluso en alguna ocasión con la mayor aspereza (Hch 8, 1.3; 9, 2; 11, 19). Por otro lado, la presencia gentil es totalmente inexistente. De más está decir que esto es susceptible de ser enlazado con la ausencia de señales de la evangelización a los gentiles, así como de las tensiones producidas por la misma (leyes rituales, alimentos sacrificados a los ídolos, matrimonios consanguíneos, circuncisión, etc). Como ha señalado acertadamente R. J. Knowling (1904), Santiago se enfrenta con problemas judíos, los mismos que resaltó Jesús en su predicación. Por otro lado, factores como el hecho de que ni siquiera haya referencias a la apostasía o a la pérdida del primer amor (algo relativamente común en los escritos neotestamentarios de los sesenta y finales de los cincuenta) parecen abundar en el encuadramiento de la obra en los primeros tiempos del judeo-cristianismo palestino.

Teológicamente la carta también parece tener asimismo un contenido muy primitivo. No hay señales de herejía o cisma (como puede verse en las cartas de Pablo y de Juan), también están ausentes los signos de un gnosticismo incipiente como se producirá en otros círculos judeo-cristianos según se evidencia en los documentos de la última parte del Nuevo Testamento. Por otro lado, la cristología es muy sencilla y tampoco presenta rasgos de controversia, hasta el punto de que se ha podido comentar que Santiago da la impresión de escribir antes de la crucifixión de Jesús. La misma referencia a la Parusía (5, 7-11) no puede estar más desprovista de colorido escatológico. Finalmente, la idea de la ortodoxia no parece preocupar al autor (2, 19) y no existe el menor rastro de una defensa apologética de la fe (Ropes, 1916, 37).

Desde el punto de vista eclesiológico, aparte de la ya mencionada incardinación en el judaísmo, no deja de ser curioso que las referencias cúlticas y sacramentales de Santiago (5, 12-20) sean específicamente judeo-cristianas sin paralelos en el judaísmo helenista. Además se hallan ausentes las referencias a un ministerio eclesial salvo la mención de los ancianos (5, 14) que procedían del judaísmo (Hch 4, 5.8.23; 6, 12) y de los maestros que tienen el mismo origen (3, 1). No existe, pues,

ninguna jerarquía ministerial (cf. 1 Cor 12, 28; Ef 4, 11; *Did* 13, 2; 15, 1 ss.; *Hermas* 3.5.1) y la advertencia de Santiago contra querer ser maestros parece estar en la línea de diversos dichos de Jesús (Mt 23, 6-11). Todos estos factores nos inclinan a datar esta fuente en fecha muy temprana, tema sobre el que volveremos una vez que analicemos las posibilidades de identificación de su autor.

La única referencia al mismo se halla en 1, 1 y aparece ligada a la mención de «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo». Parece claro que, sea o no genuina la referencia[77], se refiere a Santiago, el hermano del Señor. De hecho, ese Santiago es el único de los cinco personajes neotestamentarios con ese nombre que es presentado de forma tan escueta. Dada la importancia del personaje, el argumento relativo a la pseudonimia queda precisamente debilitado por la ausencia de referencias continuas a episodios de la vida de Jesús o a la grandeza del supuesto autor[78]. Por otro lado, existen paralelos notables en el estilo de la carta y el utilizado por el Santiago descrito en Hch 15[79].

Las objeciones contra la identificación de Santiago con el autor no resultan, en nuestra opinión, nada concluyentes. Por un lado, la actitud de la carta hacia la Ley (que no debería identificarse con la de algunos judaizantes cercanos (cf. Gál 2, 12) se corresponde con la que conocemos de Santiago por los Hechos (15, 13-21.24), en el sentido de que el énfasis se sitúa más en el aspecto moral que en el ritual. Armoniza además con el testimonio del mismo Pablo que distingue entre Santiago (con el que no se encuentra en situación de enfrentamiento) y algunos de sus seguidores (Gál 2, 9-12).

La lengua griega en que está escrita la carta tampoco nos parece un argumento medianamente sólido como para negar la autoría de Santiago. T. Zahn (1909, I, 117 ss.) ha señalado las deficiencias lingüísticas del escrito y J. N. Sevenster (1968, 3.21), quizá en el estudio más extenso y sólido hasta la fecha sobre la utilización del griego por los

77. En contra de su autenticidad se pronunció en su día Harnack (1893-1897, 489 ss.) insistiendo en que se trataba de una adición. Lo cierto es que no existe la más mínima base textual para llegar a esa conclusión.

78. Ver en este mismo sentido Zahn (1909, I, 140). El desarrollo del carácter de Santiago en escritos apócrifos es, no obstante, espectacular. Desde la Epístola de Pedro 1, 1, donde este personaje se dirige a Santiago como «señor y obispo de la santa iglesia», hasta la descripción de Hegesipo (Eusebio, *HE* II.23. 4-18) sobre la leyenda de Santiago, podemos percibir una línea en la presentación del personaje que contrasta fuertemente con la del escrito que ahora analizamos.

79. Sobre las conexiones lingüísticas entre ambas instancias (con resultados auténticamente sorprendentes en cuanto al grado de coincidencia), ver Mayor, 1913, III ss. Entre los ejemplos más claros puede citarse 1, 1 con Hch 15, 34 (un término no utilizado por ningún otro personaje cristiano del Nuevo Testamento); 2, 5 con Hch 15, 13; 2, 7 con Hch 15, 17 (de nuevo sin paralelos en el Nuevo Testamento); 1, 27 con Hch 15, 29; así como términos coincidentes (1, 27 con Hch 15, 14; 5, 19 ss con Hch 15, 19 y 1, 16, 19, 25 con Hch 15, 25). Aun en el supuesto —posible, por otra parte— de que Lucas remodelara los discursos de los Hechos no deja de ser curioso que los de Santiago se asemejen tanto a la carta que lleva su nombre, circustancia esta última que retrotraería además la fecha de su redacción.

judeo-cristianos, dejó demostrada hace tiempo la absoluta posibilidad de que la obra pudiera haber salido de la pluma de un judío palestino. De hecho, el que éstos podían emplear el *koiné* de manera habitual es hoy aceptado de manera prácticamente universal[80]. Como ha señalado A. W. Argyle (1973-1974, 87-89), «sugerir que un muchacho judío crecido en Galilea no sabría griego es peor que sugerir que un muchacho galés criado en Cardiff no sabría inglés». Por el contrario, es más que posible que el primer período del judeo-cristianismo viniera caracterizado por un buen número de miembros helenoparlantes (ver Zahn, 1909, I, 34).

Sobre la base de todo lo anterior creemos que las circustancias que confluyen en la carta apuntan a un encuadre que muy difícilmente podría encajar con otra persona que no fuera Santiago, el hermano de Jesús, y esto en época muy temprana del judeo-cristianismo. Recordemos que en esta fuente se reúnen la situación de ausencia de polémica con los gentiles, de inexistencia de la misión entre los paganos, de indiferenciación entre judaísmo y cristianismo, de tolerancia por parte de las autoridades judías, de falta de controversia con Pablo —un tema sobre el que volveremos en la segunda parte—, de desconocimiento de la destrucción del Templo en el 70 d.C. o de incluso la revuelta judía anterior. Dado que el conflicto con ocasión de la misión entre los gentiles se produjo a finales de los años cuarenta del siglo I y que Santiago parece haber ocupado un lugar de importancia en Jerusalén si no desde *ca.* el año 35 (Gál 1, 19) sí al menos desde el 42-44 (cf. las órdenes de Pedro en Hch 12, 17), la carta no pudo ser escrita antes de esa fecha. Aun suponiendo que la obra reflejara en parte una controversia anti-paulina sobre la fe y las obras (cosa que, como veremos en la segunda y tercera parte de este estudio, es muy improbable), tal hecho debería conectarse con la predicación del «evangelio paulino» proclamado durante el primer viaje misionero de finales de los cuarenta y acerca del cual el apóstol de los gentiles consultó con Santiago y otros (Gál 2, 2), lo que nos proporcionaría un *terminus ad quem* por esas fechas para la redacción del libro y, en cualquier caso, el mismo tendría que ser anterior a la decisión del concilio de Jerusalén.

Este conjunto de evidencias —creemos que con base muy considerable— sitúan a nuestro juicio la redacción de la carta entre el 47-48 y finales de los años cincuenta, y permite dar una explicación coherente a los paralelos indudables que existen entre la expresión lingüística de Santiago en la carta y la que se le atribuye en relación con el concilio de Jerusalén, tal y como se recoge en el libro de los Hechos. Posiblemente esta coherencia es lo que la ha llevado, con muy ligeros matices, a abrirse paso de manera muy considerable en la considera-

80. Ver en este sentido: Dalman, 1902; Taylor, 1946, 91-105; Fitzmyer, 1970, 501-531; Barr, 1970-1971, 9 s.; Hengel, 1991, 58-65, 103-106 y, dentro de España, Díez Macho, 1976.

ción de algunos estudiosos como una obra no pseudonímica (Michaelis, 1954, 282; Guthrie, 1965, 761-764).

Partiendo de estas bases de autenticidad e inmediatez geográfica y cronológica, el valor como fuente de la carta de Santiago es considerable en cuanto a información relativa al judeo-cristianismo palestinense anterior al 62 d.C., quizá incluso al previo al año 50 d.C. Las relaciones con el judaísmo (del que no se consideraba desprendida la comunidad jerosolimitana), las prácticas pre-sacramentales, la teología y la visión social muestran, por otro lado, unos indicios de arcaísmo y de resonancias de la enseñanza de Jesús de enorme relevancia. Sobre todos estos aspectos volveremos en las partes segunda y tercera del presente estudio.

b) Las restantes cartas universales

Del resto de las cartas universales, cabe señalar los siguientes aspectos en cuanto a su valor como fuentes históricas para el estudio del judeo-cristianismo palestino del siglo I.

Las dos *cartas atribuidas a Pedro*[81] pertenecen a un trasfondo judeo-cristiano indudable. La primera es admitida de manera prácticamente unánime como escrito petrino; en cuanto a la segunda, es objeto de controversia si efectivamente se debe también a Pedro o es un escrito pseudoepigráfico. En cualquiera de los dos casos, resulta importante solventar temas de tan difícil solución como su relación con la *carta de Judas* o su relación verdadera —de no haber sido escrita por Pedro— con el apóstol al que se atribuye. Con todo, el hecho de que sus destinatarios, los motivos de su redacción, su problemática y su entorno no estén relacionados con los judeo-cristianos de Palestina excusan el que nos detengamos en su estudio de manera especial. Las referencias que haremos a las mismas en la tercera parte de nuestro estudio serán sólo como fuentes secundarias.

Es importante, no obstante, señalar las coincidencias existentes entre el Apocalipsis —al que hemos datado antes de la destrucción del templo—, la segunda carta de Pedro y Judas. Todos ellos son escritos judeo-cristianos, pero además comparten unas inquietudes, una forma de expresarlas y una manera de abordarlas que no pueden ser definidas como mera casualidad y que deben ser atribuidas a la pertenencia a una escuela de pensamiento similar —judeo-cristiana, eso es indudable— que había salido ya de Palestina, pero que, trasplantada al ámbito gentil de Asia Menor, no terminaba de enraizar en el mismo, encontrándolo además plagado de peligros para los conversos a la fe.

81. Para un estudio de las mismas con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: Elliott, 1982; Bauckham, 1983; Green, 1961.

Por citar sólo algunos ejemplos, podemos indicar que en estos tres escritos —por contraposición a otros del Nuevo Testamento— los falsos maestros son acusados del error de Balaam (Jds 11; 2 Pe 2, 15; Ap 2, 14); se denuncia la tentación de inmoralidad (2 Pe 2, 14-18; 3, 17; Ap 2, 20); se hace referencia a la contaminación de la ropa (Jds 8; 2 Pe 1, 2 s.; Ap 2, 17.24); los falsos maestros son retratados como pretendiendo ser pastores y apóstoles (Jds 11 s.; Ap 2, 2); se produce una llamada a recordar la enseñanza de los verdaderos apóstoles (Jds 17; 2 Pe 1, 12; 3, 1 ss; Ap 3, 3) a los que se considera fundamento de la comunidad cristiana (Jds 3; Ap 21, 14); el día de Cristo es asimilado a la estrella de la mañana (2 Pe 1, 19; Ap 2, 28); se insiste en la desaparición de los cielos y de la tierra actuales (2 Pe 3, 10; Ap 6, 14; 16, 20; 20, 11) para ser reemplazados por otros nuevos (2 Pe 3, 13; Ap 21, 1); los ángeles caídos son descritos en una situación de encadenamiento en el infierno (Jds 6; 2 Pe 2, 4; Ap 20, 1-3.7); y hay señales de milenarismo (2 Pe 3, 8; Ap 20, 2-7). Sobre estos aspectos, volveremos en la tercera parte de esta obra.

E) Los Evangelios sinópticos

Finalmente resulta obligado examinar, siquiera brevemente, el valor que los Sinópticos pueden tener para historiar el judeo-cristianismo palestino del siglo I. La utilización de los mismos en este sentido ha partido de la base de que en su visión se reflejaban elementos de la historia de las comunidades donde nacieron. Se acepte o no tal punto de vista —y resulta un tanto difícil no reconocer que, al menos ocasionalmente, se ha abusado de la especulación en torno al mismo—, lo cierto es que sólo Juan, al que ya nos hemos referido, puede pretender con cierta probabilidad haberse forjado en un medio judeo-cristiano palestino.

a) Evangelio de Marcos[82]

Es un evangelio —que, muy posiblemente, recoge la predicación petrina— dirigido fundamentalmente a los gentiles y, casi con toda seguridad, forjado en un medio gentil que pudo ser Roma o, secundariamente, Alejandría. Escrito con casi absoluta certeza antes del año 70 d.C. , nos referiremos a él en la segunda parte de esta obra, si bien adelantamos que no puede ser considerado como una fuente para el estudio de lo que era el judeo-cristianismo palestino del siglo I.

82. Sobre este evangelio con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: V. Taylor, *The Gospel of Mark*, Nueva York, 1981; E. Best, *Mark: The Gospel as Story*, Filadelfia, 1983; L. Hurtado, *Mark*, Peabody, 1983; M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, Minneapolis, 1985; D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, Tubinga, 1987; R. A. Guelich, *Mark 1-8: 26*, Waco, 1989; J. D. Kingsbury, *Conflict in Mark*, Minneapolis, 1989.

b) Evangelio de Mateo[83]

Recoge, indudablemente, una lectura judeo-cristiana de la vida y la enseñanza de Jesús. Incluso resulta admisible la posibilidad de que en él se ponga de manifiesto un intento de contener un creciente abandono del judaísmo por parte de los judeo-cristianos o un crecimiento considerable de los gentiles en las filas del cristianismo que desequilibraría numéricamente a sus primeros seguidores. Su datación suele situarse en alguna fecha en torno al 80 d.C., aunque existen argumentos de peso para considerar que pudo escribirse antes de la destrucción del Templo en el año 70 d.C.[84]. Con todo, Mateo no fue redactado en Palestina y no nos permite por ello acercanos a lo que fue el judeo-cristianismo afincado en ese terreno, salvo de manera muy indirecta, sino más bien a un judeo-cristianismo extrapalestino.

c) Evangelio de Lucas[85]

Su redacción —como ya se desprende del apartado dedicado a los Hechos— debería fijarse, a nuestro juicio, con anterioridad al 62 d.C. y su autor tiene que ser identificado, como posibilidad más convincente, con el personaje cuyo nombre lleva. Con todo, dados sus destinatarios (en buena medida, gentiles), su lugar de redacción (también en medio gentil), su autor (el único gentil del Nuevo Testamento) y su visión específica (de apertura a los gentiles), resulta imposible encuadrarlo en el judeo-cristianismo palestino del siglo I aunque pueda haber derivado parte de sus fuentes del seno del mismo. Sin duda, muchos de sus materiales pueden pertenecer a ese contexto, pero la obra, como tal, ni lejanamente puede considerarse un escrito judeo-cristiano.

d) La fuente Q[86]

Durante más de un siglo este apelativo ha sido utilizado para referirse a un conjunto de algo más de doscientos dichos[87] atribuidos a Jesús,

83. Acerca de Mateo, con bibliografía y discusión de las diferentes posturas, ver: D. A. Carson, *Matthew*, Grand Rapids, 1989; W. D. Davies y D. C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, Edimburgo, 1988; U. Luz, *Matthew 1-7*, Minneapolis, 1989.

84. Una discusión detallada del tema en Robinson, 1976, 86 s., y en Wenham, 1992.

85. Sobre Lucas, con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: I. H. Marshall, *Commentary on Luke*, Grand Rapids, 1978; J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, Gran Rapids, 1983; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, Zurich, 1989; C. A. Evans, *Luke*, Peabody, 1990; D. L. Bock, *Luke 1:1-9:50*, Chicago, 1992.

86. La única reconstrucción de Q realizada hasta la fecha en castellano es la de Vidal Manzanares, 1993b, obra a la que remitimos para una profundización sobre el tema. Para un análisis ulterior, con bibliografía y exposición de las diversas posturas, ver: Robinson y Köster (eds.), 1964, 71-113; Köster, 1990.

87. El único material de Q no formado por un dicho de Jesús es la narración sobre la curación del hijo del centurión (Mt 8, 5-13 y Lc 7, 1-10).

utilizados en los Evangelios de Mateo y Lucas pero no en el de Marcos. Originalmente bautizada como *Quelle* por H. J. Holtzmann en 1861, en 1890 J. Weiss apocoparía el nombre dejándolo en «Q», una designación que haría fortuna.

En el curso del siglo XX, Q ha sido uno de los elementos básicos para estudiar el origen de los evangelios, aunque el contenido dado a la fuente ha resultado muchas veces confuso, ya que lo mismo se la ha identificado con las tradiciones no marcanas comunes a Lucas y a Mateo, que con un ciclo de tradición oral del cristianismo primitivo, que con un documento escrito —la postura mayoritaria en los últimos investigadores— de redacción muy primitiva y desaparecido tras escribirse Mt y Lc. En el caso de estos autores, suele considerarse de forma casi generalizada que Lucas ha conservado el orden original de Q y por ello citan esta fuente con el número de capítulo y versículo de Lucas.

Q, que de manera casi indiscutible existió como fuente escrita, resulta de una enorme importancia no sólo en la medida en que nos permite acceder a un estadio muy primitivo de transmisión de las enseñanzas de Jesús, sino sobre todo en relación con nuestro estudio, porque nos descubre una visión de Jesús (judeo-cristiana y palestina) anterior a los Evangelios canónicos, en la que éste aparece contemplado, por ejemplo, como la Sabiduría de Dios o en la que se vislumbra una fuerte esperanza de su regreso como Hijo del hombre. No es menos importante el hecho de que Q incluya llamados específicos a Israel, fundamentalmente relacionados con la Parusía. Nos encontramos, pues, ante una fuente de primerísimo orden para el estudio del judeo-cristianismo palestino[88], a la que haremos referencia en el resto de nuestro estudio.

2. *Fuentes apócrifas*

A) Obras perdidas[89]

a) Evangelio de los Hebreos[90]

Esta obra, hoy perdida, era utilizada por los nazarenos y los ebionitas. Jerónimo obtuvo un ejemplar de manos de los mismos para elaborar

88. En un sentido similar, ligando Q a los predicadores judeo-cristianos itinerantes, ver Theissen, 1985, c. I y 4c.

89. Una discusión reciente sobre estos evangelios con bibliografía en Gero; Köster, 1990.

90. Para un estudio más en profundidad, ver: M. R. James, *The Apocryphal NT*, Oxford, 1950, 1-8; R. Handmann, «Das Hebräerevangelium», en *TU*, 5, 3, Leipzig, 1888; A. Rouvanet, *Étude exégétique et critique de l'évangile des Hébreux*, Cahors, 1904; A. S. Barnes, «The Gospel according to the Hebrews»: *JThSt* (1905), 356 ss.; M. J. Lagrange, «L'Évangile selon les Hébreux»: *RBibl* 31 (1922), 161-181 y 321-349; J. T. Dodd, *The Gospel according to the Hebrews*, Londres, 1933; J. Bauer, «Sermo peccati. Hieronymus und das Nazaräerevangelium»: *BIZ* (1960), 122-128.

sus traducciones griega y latina. Parece ser asimismo que el texto original se hallaba en la biblioteca de Cesarea en Palestina. Nuestros datos sobre él son muy limitados y no dejan tampoco de resultar controvertidos. A juzgar por el fragmento que aparece en el *De viris illustribus* (c. II), parece ser que otorgaba una preponderancia especial a Santiago, el hermano de Jesús. Algunos autores antiguos[91] lo consideraron como el original hebreo de Mateo mencionado por Papías. Es cierto que parece haber tenido más conexiones con Mateo que con ninguno de los Evangelios canónicos, pero los fragmentos que nos han llegado, como el anteriormente citado, parecen apuntar más a una expansión de Mateo que a una reproducción fiel del mismo. No obstante, la cuestión dista mucho de ser aceptada de manera incontrovertida. Así, A. F. Klijn ha señalado recientemente la posibilidad de que no existiera ninguna relación con los Evangelios canónicos. Desde luego, en él se incluían palabras de Jesús que no nos han llegado por otra vía, como ya señaló Eusebio (*Teofanía* XXII).

La fecha de composición de la obra podría situarse entre finales del siglo I y mediados del II. De hecho, Clemente de Alejandría ya lo utilizó en los *Stromata* II, 9, 45 de finales de este último siglo.

Realmente poco podemos deducir de una obra que nos ha llegado a través de testimonios indirectos. No obstante, sí pueden desprenderse de la misma algunos datos de cierto interés. En primer lugar, está el hecho de un fraccionamiento del judeo-cristianismo, fraccionamiento que, no obstante, sigue otorgando un papel muy relevante a la persona de Santiago, el hermano de Jesús. En segundo lugar, nos encontramos con la existencia de una serie de tradiciones —aunque no podemos determinar con exactitud cuál era su valor ni si se trataba de invenciones para sostener herejías posteriores o si eran restos de una información temprana sobre la vida y la enseñanza de Jesús— que no nos han sido transmitidas por los evangelios[92]. Finalmente, podemos ver que, al menos en Palestina, el judeo-cristianismo gozaba de un cierto vigor incluso después de Jamnia. Su valor, sin embargo, dadas sus coordenadas temporales es muy limitado para el objeto de nuestro estudio.

b) Ascensión de Santiago

Sólo conocemos esta obra por el testimonio de Epifanio (*Adv. haeres.* XXX, 16). Contamos por lo tanto con un *terminus ad quem* en la primera mitad del siglo III. Precisamente esta circunstancia hace que el valor que podemos concederle quede muy relativizado. La *Ascensión de Santiago* recogía predicaciones del hermano de Jesús contra el

91. Ver Eusebio *HE* III, 39, 16; VI, 25, 4; Ireneo I, 1.

92. En favor de esta tesis, con una posible reconstrucción del texto original, ver Schonfield, 1937.

Templo, los sacrificios y el altar (algo que cuenta con paralelos en la descripción que del judeo-cristianismo nos da el Nuevo Testamento) y puede que esta parte de la obra estuviera conectada con alguna tradición antigua.

Problema mayor nos ofrece la sección que contenía alegatos contra Pablo, al que se calificaba de griego e hijo de padre y madre griegos, acusándolo de haberse hecho prosélito para poder contraer matrimonio con la hija del sumo sacerdote y de, al fracasar en su propósito, haber atacado el sábado, la circuncisión y la Ley. Quizá nos hallemos aquí ante ecos de una controversia anti-paulina de origen judío aprovechada por judeo-cristianos, aunque también puede tratarse de una reacción judeo-cristiana tardía contra el desplazamiento del centro de gravedad del cristianismo hacia el mundo gentil. En cualquier caso, es imposible decirlo con un mínimo de certeza por cuanto no poseemos la obra original y tampoco podemos saber la fecha de su redacción, aunque tendemos a encuadrarla en una época posterior cercana a la de la apócrifa carta de Pedro a Santiago (*ca.* 200)[93]. Con todo, hay alguna posibilidad de que la tradición sobre Santiago pueda resultar muy antigua.

c) Evangelio de los Nazarenos

Posiblemente se trató de una traducción libre (targúmica) del Mateo canónico al arameo o al siríaco. De hecho, el punto de vista de Jerónimo de que se trataba del original semítico de Mateo es muy difícil de aceptar. Sobrevivía en el siglo IV, pero no parece que sea anterior al siglo II. Su interés para nosotros resulta muy limitado, dado su encuadre cronológico, si bien nos permite comprobar la existencia de un judeo-cristianismo cristológicamente ortodoxo posterior a Jamnia y aún existente en el siglo IV.

d) Evangelio de los Ebionitas

Probablemente deba ser identificado con el Evangelio de los Doce Apóstoles citado por Orígenes (*Hom. in Lc* 1). Jerónimo lo identificó con el *Evangelio según los Hebreos* pero en ello, casi con toda seguridad, se equivocó. Sólo nos han llegado fragmentos del mismo a través de siete citas de Epifanio (*Adv. haer.* 30, 13-16, 22). Su base, al parecer, era el texto de Mateo pero intentándolo armonizar con Lucas y Marcos. No parece anterior al siglo II —algunos autores lo datan a inicios del siglo III (Quasten, 1984, I, 121)— y en él queda de manifiesto una cristología distinta de la nazarena al negarse, por ejemplo, la concepción virginal de Jesús y contener resabios adopcionistas. Su teología

93. Meeks (1972, 177) opta por fecharla en el siglo III aunque reconoce que la datación es muy incierta.

incluye asimismo una clara enemistad con el Templo así como una prohibición de comer carne. Aunque sale fuera del ámbito cronológico de nuestro estudio, la obra resulta de interés en la medida en que permite contemplar cómo se había operado ya una escisión de tipo cristológico en el judeo-cristianismo palestino posterior a Jamnia.

B) Obras conservadas

a) Odas de Salomón[94]

Consideradas por Quasten (1984, I, 163) como el descubrimiento más importante de la literatura cristiana primitiva después de la *Didajé*, las *Odas de Salomón* constituyen un conjunto de cuarenta y dos himnos de signo carismático. Descubiertas en 1905 por Rendel Harris en un manuscrito siríaco, fueron publicadas en 1909. Una cuarentena de las mismas nos ha llegado en siríaco, cinco en copto y una en griego. Realmente desconocemos cuál fue su lengua original siendo éste un tema sujeto a controversias.

Dado que el tema más sobresaliente de las *Odas de Salomón* es la salvación (Alegre, 1977) descrita en términos de unión místico-extática entre Dios y el individuo que se alcanza mediante el conocimiento y de la que, por tanto, quedan excluidos los ignorantes, se ha visto en las mismas una clara resonancia gnóstica. La misma parece aún más clara al producirse una difuminación al máximo de la figura de Jesús en cuanto personaje histórico[95]. No obstante lo anterior, la adscripción de las *Odas* al gnosticismo no es aceptada de manera generalizada. Sin embargo, y pese a que se han señalado conexiones con Qumrán, e incluso con el cristianismo de Edesa, de la iglesia de Antioquía o de los apócrifos, lo cierto es que la influencia predominante parece ser la gnóstica (*Odas* 19 y 35), y por ello no es de extrañar que el tratado gnóstico llamado *Pistis Sophia* cite como sagrada Escritura el texto completo de cinco de las odas.

Desconocemos al autor de esta obra. Aunque se han barajado los nombres de Bardesano y Efrén el Sirio, lo más prudente es atribuirlas a un autor desconocido. En cualquier caso su carácter judeo-cristiano —hecha la salvedad de la tendencia gnóstica— nos parece innegable. Así, la Oda 19 cita conjuntamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, a la vez que reproduce una típica interpretación judeo-cristiana del pasaje de Is 7, 14, al hablar de la concepción virginal del Hijo. De la misma manera la Oda 28 es un relato de la pasión de Jesús con claras resonancias veterotestamentarias. La Oda 42, finalmente, recoge el

94. Acerca de esta obra, ver: Charlesworth, 1987.

95. Para un estudio de las diferencias doctrinales entre el mensaje neotestamentario y el gnóstico, ver Vidal Manzanares, 1991c, Introducción.

tema del descenso del Hijo de Dios al *Sheol* propio específicamente del judeo-cristianismo.

En relación con la fecha de redacción se ha señalado una comprendida en las últimas décadas del siglo I o primeras del II[96]. De cara al objeto de nuestro estudio, la obra posee importancia ya que sirve de ejemplo de cómo ciertas comunidades de origen judeo-cristiano evolucionaron, después de Jamnia, hacia el gnosticismo.

3. *Fuentes patrísticas*

A) Padres apostólicos

a) Didajé[97]

La *Didajé* es el documento más importante de la época post-apostólica así como la más antigua fuente de Derecho canónico. Hasta 1883 era totalmente desconocida, siendo publicada en esa fecha por el metropolita griego de Nicomedia, Filoteo Bryennios, a partir de un códice griego en pergamino (1057) del patriarcado de Jerusalén. Aunque su título («Enseñanza») haría esperar un compendio de la predicación de Jesús, lo cierto es que se trata de una recopilación de normas éticas y de instrucciones relativas a la vida comunitaria y a la liturgia. La obra está dividida en 16 capítulos que giran en torno a dos divisiones ideales: del capítulo 1 al 10 aparecen las normas litúrgicas, y del 11 al 15, las disciplinares. El último capítulo trata sobre la Parusía y la actitud cristiana que debe derivarse de la misma.

La primera sección parece ser una instrucción para el catecumenado, partiendo su presentación de las reglas de moral de la imagen de los dos caminos. Por primera vez se hace una referencia al bautismo por infusión (7, 1-3) así como un precepto explícito al ayuno previo a este sacramento. También en esta obra se conservan las primeras oraciones eucarísticas de que tenemos noticia (cc. 9 y 10) así como una descripción de la celebración eucarística dominical (c. 14).

La eclesiología de la *Didajé* es notablemente arcaica. Los *episkopoi* y *diakonoi* parecen ser semejantes a los del Nuevo Testamento y el concepto del episcopado monárquico es desconocido. El presbítero no es mencionado, por lo que lo más posible es que no sea contemplado como una figura distinta de la del obispo[98]. Asimismo siguen teniendo un papel especial en la comunidad los maestros y profetas, otro signo

96. A. Díez Macho (1984, 208 ss.) y Quasten (1984, I, 164) parecen inclinarse más bien por la primera mitad del siglo II.

97. Sobre este escrito, ver Niederwimmer, 1988.

98. Ver en el sentido de lo arcaico de esta división la identificación de *epískopos* y *presbíteros* que aparece en Hch 20, 17 ss.

más de arcaísmo (15, 1-2), pudiendo estos últimos celebrar la eucaristía (10, 7). El concepto de Iglesia tiene un tinte claramente universal (9, 4; 10, 5).

En cuanto a la escatología de la *Didajé,* tiene enormes parecidos con la recogida en algunos de los escritos del Nuevo Testamento, pero no es fácil establecer con exactitud su grado de dependencia por cuanto presenta elementos también comunes a la apocalíptica judía.

La discusión sobre la fecha de composición de la *Didajé* (un escrito que, por otra parte, parece más una compilación que una obra de nuevo cuño) ha sido ininterrumpida desde finales del siglo pasado. Creemos sin embargo que los trabajos de Audet (1958), Glover (1958-1959, 12-29) y Adam (1956, 353-356) han contribuido a despejar en buena medida la cuestión. Audet distingue entre D1 (1-11, 2), D2 (11, 3 al final) y J (1,3b-2,1; 6, 2s.; 7, 2-4; 13,3, 5-7). En su opinión, D1 representaría la *Didajé* original, D2 una continuación y J diversas interpolaciones. 1, 4a y 13, 4 serían además glosas más tardías aunque correspondientes a los primeros siglos. Su origen estaría en una fuente judía (la *Doctrina de los doce Apóstoles*) de la que también dependería la epístola de Bernabé. Por lo demás, la *Didajé* no citaría todavía a los Sinópticos, una tesis que también sostiene Glover. Finalmente, Audet considera que la obra fue compuesta entre los años 50 y 70 en Siria o Palestina, frente a la tesis de Adam que sostiene que fue compuesta entre los años 70 y 90 en Siria oriental, quizá en Pella.

Desde nuestro punto de vista, se puede admitir la posibilidad de que, efectivamente, la *Didajé* provenga de un trasfondo semítico (Audet ha señalado incluso los paralelos con la *Regla* de Qumrán), judeo-cristiano por más señas, y que su fecha de redacción deba de situarse en el siglo I, sobre todo teniendo en cuenta el desconocimiento de los Sinópticos, el carácter claramente arcaico de la jerarquía (si es que puede dársele ese nombre) eclesial, la ausencia de referencias a la caída de Jerusalén en el 70 y, sobre todo, el papel preponderante de los profetas, que ya empezó a ser cuestionado por Pablo en los años cincuenta (cf. 1 Cor 14, 29 ss.), aunque lo prefiriera al extatismo litúrgico (1 Cor 14, 1-25). En este sentido una fecha entre el 50 y el 60 nos parece posible.

En cuanto al lugar de redacción de la misma pudiera ser o bien Palestina o bien (preferiblemente) las comunidades judeo-cristianas fundadas en Antioquía[99] o Siria, pero con enorme vinculación con Jerusalén. De ser cierto este último extremo la obra podría haber servido de «manual» (en un sentido amplio) de catecumenado y

99. A nuestro juicio, no deja de ser curioso el hecho de que los Hechos señalen la especial importancia del elemento profético en el funcionamiento de la comunidad antioquena (Hch 13, 1-3) y más cuando *Didajé* 15, 1-3 parece reproducir el esquema preponderante de maestros y profetas del que nos habla Hch 13, 1.

liturgia. La extrañeza —manifiestada por algún autor que, no obstante, acepta la idea de situar la redacción de la obra en el primer siglo (Quasten, 1984, I, 45-46)— ante la falta de uso de la obra por Pablo o Ignacio de Antioquía no está, a nuestro juicio, justificada. En el primer caso, resulta obvio que Pablo, que pasó una cierta etapa en Antioquía, acabaría siendo algo crítico en relación con el papel de los profetas en el seno de la comunidad cristiana, como hemos señalado arriba. En cuanto a Ignacio, la *Didajé* poca importancia podía tener, en la medida que contradecía frontalmente su visión de la organización eclesial.

Aun así, la obra gozó de una notable influencia, a nuestro juicio fácil de explicar, hasta el punto de que fue considerada por algunos como parte del canon neotestamentario. La evolución del modelo eclesial, sin embargo, sería muy diferente a la descrita en esta obra y la ausencia de un cuño apostólico que la legitimara facilitó su exclusión del canon. Con todo, todavía Eusebio (*HE* III, 25, 4), Atanasio (*Ep. fest.* XXXIX) y Rufino (*Comm. in symb.* XXXVIII) tuvieron que insistir en este hecho e incluso el segundo nos ha transmitido la noticia de su uso continuado como material para la instrucción de los catecúmenos.

A nuestro juicio, el valor de esta obra es muy considerable. Posiblemente, es el primer catecismo cristiano que poseemos y, sin duda, su origen es judeo-cristiano. Permite por ello acceder a lo que el judeo-cristianismo palestino (que la redactó o del que, más seguramente, depende en forma ideológica) consideraba indispensable para la instrucción del catecúmeno: una vivencia espiritual sencilla, centrada en Jesús y en celebraciones comunitarias, con un fuerte peso de los ministerios carismáticos en el seno de la comunidad, animada por una esperanza de la Parusía y centrada en la ayuda fraterna y la práctica de la beneficencia hacia los demás.

B) Historiadores eclesiásticos

a) Eusebio de Pánfilo[100]

Eusebio de Pánfilo, obispo de Cesarea en Palestina, ha sido denominado con justicia como padre de la historia eclesiástica. Si exceptuamos al autor del libro de los Hechos, puede decirse que, para lo bueno y para lo malo, el apelativo es cierto. Al parecer Cesarea no fue sólo el lugar de su formación intelectual y su actividad literaria y episcopal, sino

100. Como estudios monográficos, ver: H. Leclerq, «Eusèbe de Cèsarèe», en *DAL* 5, 1992, 747-775; F. J. F. Jackson, *Eusebius Pamphili. A study fo the Man and his writings*, Cambridge, 1933; D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, Londres, 1960; M. J. Rondeau y J. Kirchmeyer, «Eusèbe de Cèsarèe», en *DSp*, 4.2, 1961, 1687-1690; J. Moreau, «Eusebius von Caesarea», en *RACh* 6, 1966, 309-345; C. Vidal Manzanares, «Eusebio de Cesarea», en *Diccionario de Patrística*, Estella, 1992.

también el de su nacimiento hacia el 263. La ciudad había adquirido una relevancia notable desde que Orígenes fundó allí su escuela, cuya biblioteca amplió el presbítero Pánfilo (Quasten, 1984, I, 353, 451). A este Pánfilo debía Eusebio su formación científica así como la admiración por Orígenes. Como muestra de gratitud hacia su mentor se hizo llamar Eusebio de Pánfilo y escribió una biografía del mismo, tras su muerte como mártir el 6 de febrero del 310.

Al parecer, Eusebio fue elevado a la sede episcopal de Cesarea en el 313, viéndose envuelto casi de inmediato en la controversia arriana. Escribió varias epístolas en favor de Arrio e influyó enormemente en el sínodo de Cesarea que declaró ortodoxa la profesión de fe de Arrio. En el 325, un sínodo antioqueno le excomulgó por rechazar una fórmula que iba dirigida contra el arrianismo. En el concilio de Nicea Eusebio mantuvo una postura conciliadora tendente a reconocer la divinidad de Cristo en términos bíblicos y rechazando la tesis atanasiana del *homoousios* por creer que derivaría hacia el sabelianismo. Finalmente firmó el símbolo conciliar sin convicción interna y, muy posiblemente, por no contrariar al emperador. Poco duraría aquella sumisión nicena porque se aliaría en breve con Eusebio de Nicomedia y desempeñó un papel muy relevante en el sínodo de Antioquía del 330, que depuso al obispo Eustacio, y en el de Tiro del 335, que excomulgó a Atanasio. Contra Marcelo de Ancira redactó dos tratados provocando, al menos en parte, que un año después perdiera su sede episcopal.

Sus relaciones con Constantino fueron considerablemente estrechas. Al cumplirse los aniversarios vigésimo y trigésimo de su ascensión al poder, Eusebio fue el encargado de pronunciar los panegíricos. La eulogia funeraria del emperador fue también obra de este obispo. No puede decirse que todo fuera positivo en aquella amistad. Por un lado, Eusebio pudo muy bien influir en las medidas tomadas por el emperador contra los obispos ortodoxos; por otro, realizó un retrato del mismo que pesó enormemente en los historiadores posteriores pero que, seguramente, no deja de ser tendencioso e interesado; finalmente, abrió camino a concepciones acerca de la relación entre el poder civil y la Iglesia cuyas consecuencias difícilmente pueden juzgarse como positivas.

Con la excepción de Orígenes, posiblemente sea Eusebio el Padre griego más sobresaliente en cuanto a erudición. Trabajador incansable, siguió escribiendo hasta edad muy avanzada. En sus obras se recogen con profusión referencias a obras cristianas y paganas cuyos únicos restos han llegado a nosotros gracias a él. Posiblemente sean estas circustancias las que explican que sus escritos hayan llegado a nosotros pese a ser un simpatizante del arrianismo.

De entre ellos, sólo nos interesa su labor histórica. Sabemos al menos de la existencia de tres obras: *Crónica*, *Historia eclesiástica*

(*HE*) y *Los mártires de Palestina* (ésta perdida), pero para nuestra área de estudio sólo resulta de utilidad la segunda.

En su forma actual, la *HE* comprende diez libros que van desde la fundación de la Iglesia hasta la derrota de Licinio (324). Propiamente la obra, pese a lo que pueda indicar el título, no es una historia de la Iglesia. Como el mismo autor indica en la introducción, en primer lugar busca consignar «las sucesiones de los santos» y luego señalar aspectos relevantes como pueden ser los maestros cristianos, la aparición de las herejías, el destino de los judíos, las persecuciones imperiales y los mártires. Resulta, pues, clara la intención apologética del autor y, sobre todo, su visión de la Iglesia que si bien se va a imponer (de hecho, tiene claros antecedentes) es dudoso que pueda engarzarse con el cristianismo primitivo.

Parece indudable que Eusebio reformó en varias ocasiones la obra pasando por diferentes ediciones. E. Schwartz (1952) señaló hasta cuatro (312, 315, 317 y 325). H. J. Lawlor (1912) apuntó una fecha anterior para la aparición de la obra y, efectivamente, puede ser posible que los primeros siete libros fueran publicados antes de la persecución de Diocleciano en el 303.

La obra gozó de un enorme predicamento y además disponemos de tres traducciones de la misma. La más temprana es la siríaca del siglo IV, mucho mejor que la latina de Rufino (403 d.C.). Esta última, que también ha sido atribuida a Gelasio, interpreta equivocadamente el original en varias ocasiones a la vez que en otras parafrasea en lugar de traducir. No obstante, tiene la ventaja de continuar la historia hasta la muerte de Teodosio el Grande (395), lo que prolonga la obra otros setenta años. En Occidente la *HE* se conocería precisamente a través de esta traducción.

Sin caer en el maximalismo de W. Bauer (1934), no cabe duda de que la *HE* es una obra que debe ser leída con un especial cuidado. Ciertamente Eusebio dispuso de una riqueza de fuentes que nosotros no tenemos, pero la lectura (y aún más la selección) de las mismas iba orientada hacia unos fines concretos que, presumiblemente, desvirtuaron en buena medida los datos que nos ofrece. A título de ejemplo, digamos que Eusebio da por correcto el arquitrabado eclesial de su época y que, muy posiblemente, lo extrapola hacia el pasado, con lo que cuestiones importantes relativas al judeo-cristianismo palestino quedan oscurecidas. Más aprovechable nos parece la información que proporciona sobre sucesos relacionados con el judeo-cristianismo, sobre todo en la medida que cita la fuente (Hegesipo, Epifanio, etc.). En varios casos, Eusebio es la única vía de acceso que tenemos a la misma.

Desgraciadamente, su área de interés no coincide siempre con la nuestra y sólo nos permite acceder a datos muy aislados aunque no

desprovistos de valor. Teniendo presentes estos condicionantes, su *HE* puede ser utilizada como una fuente de valor relativo para nuestra área de estudio.

2. FUENTES ARQUEOLÓGICAS

A diferencia de las fuentes escritas que, prescindiendo de su calidad, resultan relativamente numerosas, las fuentes arqueológicas relacionadas con el judeo-cristianismo palestino del siglo I resultan escasas, fragmentarias y, aparentemente, de muy limitada importancia. Por un lado, es clara la ausencia de referencias al judeo-cristianismo en muchas de las áreas correspondientes a las ciencias auxiliares del historiador. Así, por ejemplo, no poseemos testimonios numismáticos pertenecientes al judeo-cristianismo. Por otro lado, carecemos prácticamente de enclaves religiosos específicos relacionados con aquel movimiento y, de la misma manera, tampoco disponemos de manifestaciones plásticas relacionadas con el culto judeo-cristiano. Con todo, el judeo-cristianismo palestino del siglo I no es un periodo histórico totalmente huérfano de restos arqueológicos. Los mismos existen y, en la medida que lo permite tan magro testimonio, nos ayudarán a contrastar de manera definitiva lo consignado en las fuentes escritas. Hechas estas salvedades, podemos pasar a examinar las fuentes arqueológicas de que disponemos. Para una mayor facilidad de análisis las hemos agrupado en restos funerarios (osarios, tumbas y necrópolis), lugares de devoción (grutas y casas), láminas y, finalmente, el discutido decreto de Nazaret.

I. RESTOS FUNERARIOS

1. *Osarios*

a) Bât'n el-Hawa

El primer descubrimiento arqueológico que se produjo en relación con el judeo-cristianismo tuvo lugar en el año 1873 en Bât'n el-Hawa

(monte del Escándalo), en Jerusalén, cuando un árabe encontró varios osarios —una treintena— en una cámara funeraria judía excavada en la roca.

El orientalista Clermont-Ganneau, a quien el árabe mostró el lugar del descubrimiento, emprendió la tarea de copiar las inscripciones y asimismo de redactar una descripción del hallazgo. Originalmente éste fue expuesto en la *Revue Archéologique* (Clermont-Ganneau, 1883, 257-268) y, después, de una manera ampliada en el primer volumen de la traducción inglesa de sus obras (Clermont-Ganneau, 1899, I, 381-412). En opinión de Clermont-Ganneau, los osarios contenían los esqueletos de varias generaciones de judíos en el curso de las cuales se podía percibir la adhesión al cristianismo de algunos de ellos.

La base para esta tesis la encontraba Clermont-Ganneau en el hecho de algunos nombres de los osarios (Jesús, Judas, Simeón, Marta, Salomé), las señales (fundamentalmente una cruz, «muy claramente esculpida», bajo el nombre «Judas» y, probablemente también, una X que precedía al nombre «Jesús» escrito en griego.

El arqueólogo señalaba asimismo la posibilidad de distinguir a los judíos de los judeo-cristianos en la cámara mortuoria. En su opinión, algunos miembros de la familia —no todos— habían abrazado el cristianismo, mientras otros habían seguido aferrados al judaísmo.

Inicialmente la tesis de Clermont-Ganneau no obtuvo ningún eco en la comunidad científica, pero en 1896 el arqueólogo británico Claude R. Conder (1896, 259 ss.) reconocía la posibilidad de que, efectivamente, algunos de los osarios fueran judeo-cristianos y apuntó al hecho de que podrían pertenecer a ebionitas procedentes de Hauran que habrían deseado reposar en la ciudad santa. La presuposición de que no podía haber restos arqueológicos cristianos anteriores al siglo IV en Palestina hizo, sin embargo, que tampoco la tesis de Conder hallara seguidores. Tanto el padre Vincent (1954, 32) como el padre Frey (1952, II, nn. 1305, 1306, 1325, 1327) defendieron en su día que los osarios sólo eran judíos y omitieron la idea de una posible vinculación con el cristianismo. Con todo, Vincent había sostenido inicialmente un punto de vista similar al de Clermont-Ganneau (y nunca fundamentó su cambio de opinión) y el padre Frey no llegó nunca a dar una explicación del significado de los signos presuntamente cristianos de los osarios.

b) Talpiot

En septiembre de 1945, con ocasión de la construcción de un inmueble a lo largo de la carretera de Belén, cerca del barrio de Talpiot, en Jerusalén, se produjo el descubrimiento de una cámara funeraria que contenía un cierto número de osarios. El Departamento de Antigüeda-

des del gobierno de Palestina encomendó las tareas de excavación a Eleazar L. Sukenik, profesor de arqueología de la universidad hebrea de Jerusalén y especialista en cámaras funerarias. Sukenik anunció poco después que se habían descubierto algunas inscripciones cuyo tema era las «lamentaciones de los discípulos por la muerte de Jesús»[1]. La base para llegar a esta conclusión la constituía el hecho de que había cruces en uno de los osarios al igual que las palabras *iou* y *alot* detrás del nombre «Jesús» escrito en dos de los osarios. Los términos mencionados eran, en opinión de Sukenik, onomatopeyas indicando «gemidos» y «dolor».

El hecho de que se hubiera atribuido a Sukenik —algo que él desmintió calurosamente— el haberse ufanado de descubrir en 1931 la tumba de Jesús de Nazaret (Sukenik, 1931) motivó inicialmente un cierto escepticismo en relación con el nuevo hallazgo y, posteriormente, diversas refutaciones. Así R. W. Hamilton, director de Antigüedades[2], y el padre Abel, profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén[3], admitieron que, efectivamente, aparecían cruces en diversos osarios pero se negaron a identificarlas con signos cristianos. A su juicio, no se trataba más que de la letra hebrea *tau* y las palabras que supuestamente expresaban dolor no eran sino datos relativos a la filiación de dos fallecidos de nombre Jesús.

En el curso del primer Congreso italiano de arqueología cristiana, celebrado en Siracusa en septiembre de 1950, Sukenik volvió a defender su interpretación e incluso añadió nuevos argumentos en favor de la misma como el hecho de que apareciera en los osarios el nombre de Safira o el epíteto *didaskalos* (discípulo) utilizado por los seguidores de Jesús. Posteriormente Sukenik volvería a expresar opiniones similares en un artículo del *American Journal of Archaeology* (Sukenik, 1947, 351-365).

A partir de estas dos exposiciones, parece que el eco de su tesis se hizo mayor. Tanto B. S. J. Isserlin como la *Official Guide to Israel*[4] (que databa los restos en el 41-42 d.C. por las monedas encontradas en ellos) apoyaron la interpretación de Sukenik, pero a su mayor aceptación contribuyó de manera indudable el examen a que sometieron los hallazgos los padres Saller y Bagatti. El primero, si bien reconocía que no se podían conectar los hallazgos con la crucifixión de Jesús, manifestó sin embargo su absoluta convicción de que al menos uno de los osarios era cristiano y, apoyándose en fuentes como el comentario de Orígenes sobre Ez 9, 4-6, mostró cómo la *tau* era igualmente un signo cristiano y, más específicamente, judeo-cristiano. El segundo (Bagatti, 1950, 117-131) llegó a conclusiones similares partiendo sobre todo del

1. *The Palestine Post*, 4 de octubre de 1945.
2. *Palestine Post* de 16 de octubre de 1945.
3. *Rayon d'Égypte* de 11 de noviembre de 1945.
4. *Official Guide to Israel*, Tel Aviv, 1950, 247.

análisis comparativo entre los hallazgos y restos indubitados de origen judeo-cristiano (la gruta de Jirbet el-'Aïn, las cisternas de Beth Nattîf, etc.) así como datos sobre la ubicación de comunidades cristianas en esta zona registrados en las fuentes escritas, de los cuales no era el menor la constancia de obispos judeo-cristianos en Jerusalén hasta el año 135 d.C.

c) «Dominus Flevit»

Ver más abajo 3 *a)* en relación con la excavación de la necrópolis hallada en este enclave.

d) Jirbet Kilkish

Ver abajo en 3 *b)* en relación con la necrópolis de este enclave.

2. *Tumbas*

a) Sanhédriya

En la parte septentrional de Jerusalén hay ventiuna cámaras funerarias excavadas en la roca y a las que popularmente se ha asociado con los miembros del Sanhedrín, de donde proviene el nombre de Sanhédriya dado al barrio. En 1949-1950, las grutas fueron excavadas por el Departamento de Antigüedades de Israel, bajo la dirección de Jules Jotham Rothschild (1952, 23-86 y 1954, 11-22).

De las ventiuna tumbas, tres se hallaban marcadas con cruces (la X que tenía tres al lado izquierdo de la entrada; la V que tenía una encima de la entrada que lleva a la cámara central y la XIII también con una encima de la entrada). En opinión de J. Jotham Rothschild, la única explicación del hallazgo se encontraba en el hecho de que el complejo en general perteneciera a familias sacerdotales de las que algunos de los miembros habían abrazado la creencia en Jesús como Mesías, siendo enterrados con sus familiares. El hecho, según el mismo autor, tenía una lógica total, ya que era un «deshonor no ser enterrado en las tumbas familiares».

b) Tumba milenarista de Betfagé[5]

En el curso de las excavaciones realizadas en 1949-1953, en Betania, bajo la dirección de Silvester Saller, en una propiedad de la Custodia de Tierra Santa, se encontraron algunos materiales relacionados con Betfagé. Fruto de esta labor fue el hallazgo de algunas tumbas, cuya entrada estaba cerrada por una piedra redonda y en cuyo interior se

5. Sobre el tema, ver Saller y Testa, 1961.

encontraban inscripciones y símbolos grabados. El arco cronológico cubierto por las mismas iba desde el siglo II a.C. hasta el VIII d.C.

El estudio realizado por E. Testa conectó buen número de los símbolos con el judeo-cristianismo palestino (X, cruces, etc.), especialmente la tumba 21, cuyos *graffiti* contienen toda una simbología de corte milenarista: la X (inicial de *jiliontaeterís*) en la puerta; referencias a Jesús; la cruz y el árbol de la vida; y claves semánticas relacionadas con el paraíso ganado por Jesús. Sin duda, los restos revisten una enorme relevancia en la medida en que muestran la existencia de judeo-cristianos que ya poseían toda una rica simbología soteriológica y escatológica. Con todo, resulta dudoso que aquéllos puedan encuadrarse en el marco cronológico del presente estudio.

c) Tumba de María en Getsemaní

En 1972 una inundación produjo considerables daños materiales en la iglesia de la Tumba de la Virgen en Getsemaní, Jerusalén. Los trabajos emprendidos para reparar los deterioros sacaron a la luz partes de la tumba que habían permanecido cubiertas durante siglos. A la vez, dejaron de manifiesto el carácter primitivo del lugar.

El descubrimiento principal fue la roca de la cámara funeraria que los cristianos gentiles que construyeron la iglesia del siglo IV-V habían aislado para situarla en el centro de la iglesia. Además, se tuvo la oportunidad de observar restos de *kojim* que se abrían en torno a otra cámara funeraria.

La aparición de estos restos y su comparación con los de la necrópolis de Jacobo (o Santiago) —situada en el mismo lado oriental del valle del Cedrón— han permitido hacerse una idea bastante aproximada del trazado primitivo del lugar en el que, presuntamente, fue sepultada María.

La disposición en forma de *kojim* así como el tipo de banco funerario de la supuesta tumba de María son, desde luego, características de las necrópolis del siglo I[6]. Por otro lado, parece claro que el lugar estuvo relacionado con el culto judeo-cristiano desde una fecha anterior al 135 d.C., como ya he indicado en un estudio previo[7], y que los judeo-cristianos lo asociaban con la madre de Jesús. Que este dato tradicional se corresponda con la realidad histórica de la sepultura de María no es seguro pero sí muy probable y lo que resulta innegable es su vinculación con el judeo-cristianismo ya desde el siglo I[8].

6. Bagatti, 1972, 236-290; Id., 1973, 318-321; Bagatti, Piccirillo y Prodomo, 1975.
7. Vidal Manzanares, 1991b, 353-364 y 1993a, art. «María».
8. Se ha señalado una posible relación entre este enclave arqueológico y el apócrifo de la «Dormitio Mariae». Para el texto de la versión etiópica del mismo, ver: *De Transitu Mariae Apocrypha Aethiopice* I, Interpretatus est V. Arras, en *CSCO*, 343, pp. V-XIII, pp. 1-54; II, *ibidem*, 352, pp. 75-105.

3. *Necrópolis*

a) «Dominus Flevit»

En la pendiente occidental del monte de los Olivos, en el lugar denominado «Dominus Flevit» por haberse asociado tradicionalmente con el sitio desde el cual Jesús lloró sobre Jerusalén, la Custodia de Tierra Santa inició en abril de 1953 la construcción de un muro cuya finalidad era cerrar un terreno situado entre el camino central y el camino meridional de la montaña. La tarea de echar los cimientos del muro dejó al descubierto un cementerio completamente ignorado hasta la fecha que manifestaba haber sido utilizado en dos periodos de tiempo, el primero hasta el 135 d.C., y el segundo desde el siglo III hasta una época de apogeo en el siglo IV.

El padre Bagatti, encargado por la Custodia de la dirección de las excavaciones, descubrió en el curso de las excavaciones diversas cámaras que contenían osarios similares a los de Bât'n el-Hawa y a los de Talpiot. En ellos aparecía repetidamente la cruz, la X, nombres de eco neotestamentario como Jairo, Marta, María, Simón bar Jona, así como el nombre femenino Shalamzion (Paz de Sión), que ya fue percibido en Bât'n el-Hawa por Clermont-Ganneau. Una de las transcripciones de este último nombre aparecía acompañada por una X, grabada con la misma mano que el nombre.

Las primeras conclusiones acerca de los hallazgos —favorables, tras un cierto escepticismo inicial, a identificar algunos de ellos como judeo-cristianos— fueron divulgadas en un informe preliminar que apareció en el *Liber Annuus* (Bagatti, 1953, 149-184).

En el quinto Congreso de arqueología cristiana (Aix-en-Provence, septiembre de 1954) el padre Benoit tomó punto de partida de los hallazgos de «Dominus Flevit» para revisar algunas de las opiniones arqueológicas existentes hasta la fecha en relación con la antigüedad de los signos cristianos y A. Parrot asimiló estos descubrimientos con los de Sanhédriya insistiendo también en su carácter judeo-cristiano. En el mismo sentido se manifestaron Sukenik y C. Cechelli, siendo escasas las opiniones contrarias. De hecho, la referencia a estos osarios del siglo I —igual que a los de Talpiot— saltó al campo de la exégesis al conectarla H. G. May (siguiendo presumiblemente también fuentes patrísticas) con la *tau* ezequielina usada por los primeros cristianos.

Concluidas las excavaciones, Bagatti, junto con el arqueólogo J. T. Milik, entregó a la comunidad científica los resultados de las mismas en la obra titulada *Gli Scavi del «Dominus Flevit»* I, *La necropoli del periodo romano* (1958). Desarrollando más las publicaciones anteriores y sobre todo añadiendo un capítulo entero en relación con la

condición de los difuntos en los primeros siglos, volvía a insistir en el hecho de que algunos de los restos pertenecían a judeo-cristianos situados entre los años 33 y 135 d.C. y respondía brillantemente a las dudas del padre Ferrua.

En términos generales la obra de Bagatti y Milik resultó convincente para la mayoría de los especialistas. Sus tesis fueron incorporadas por R. Motte[9], R. North[10], J. van der Ploeg[11], P. Testini[12], James B. Pritchard[13], V. Vilar Hueso[14] y P. Lebeau[15] entre otros. Por el contrario, F. Vattioni[16] y R. de Vaux [17], aun admitiendo lo serio y documentado de la exposición, no terminaron de aceptar sus conclusiones.

b) Jirbet Kilkish

En julio de 1960, un anticuario, de nombre Baidun, cuyo comercio se hallaba en la Vía Dolorosa de Jerusalén, entregó a los profesores del «Studium Biblicum» de esta ciudad un objeto pequeño en piedra blanda, adornado con una cruz, un pájaro y otros símbolos, así como con un grabado en forma de escalera. E. Testa identificó varios de los signos con otros pertenecientes a la iconografía paleo-cristiana y Auguste Spijkerman, director del museo de la Flagelación, adquirió el objeto.

A fin de establecer el carácter verdadero del objeto, B. Bagatti rogó al anticuario que le mostrara otros que estuvieran anejos al adquirido. Tras una serie de peripecias, se trasladaron el anticuario y Spijkerman, el 12 de febrero de 1961, a los alrededores de Hebrón, a un campo, propiedad de Mohammed Dasan el-Rifâ'î, cerca de Jirbet Kilkish. Las excavaciones preliminares en tres lugares distintos dejaron al descubierto varios amuletos similares al ya conocido a una profundidad de 50 a 80 cm.

Al mismo tiempo, pero ya en penoso estado de conservación, quedaron al descubierto los restos de lo que había sido una necrópolis con osarios y de la que sólo quedaban algunas de las piedras—reutilizadas por el propietario del campo para construirse una casita— y fragmentos de huesos humanos casi pulverizados. Fue precisamente el estado lastimoso a que se hallaban reducidos aquellos restos una de las causas del escepticismo que acompañó a los descubrimientos[18].

9. «Ossuaires», en *Dictionnaire de la Bible*, Suplemento, VI, 945-946.
10. «Ossuarium», en *LTK* 7, 1962, 1270-1271.
11. *Journal of Semitic Studies* V (1960), 81-82.
12. *Archeologia cristiana*, Roma, 1958, 295-298.
13. En *American Journal of Archaeology* 64 (1960), 302.
14. «Onomastica neotestamentaria y símbolos cristianos en el cementerio de "Dominus Flevit"»: *EstBib* 18 (1959), 285-291.
15. *NRTh* 94 (1962), 649.
16. *Rivista Biblica* 7 (1959), 81-83.
17. *Revue Biblique* 46 (1959), 300.
18. Ejemplos del mismo en *Biblica* 47 (1966), 283 y *Studi Francescani* 64 (1967), 11.

Con todo, hay algunos aspectos que abogan en favor de una identificación judeo-cristiana para los hallazgos. El primero es el hecho de que la simbología de los mismos tiene enormes similitudes con la de la comunidad de los arcónticos de los que Epifanio (*Adv. haereses* XL, PG, 41, 677-692) nos refiere que habitaban cerca de Hebrón. Fue precisamente esta semejanza la que permitió a B. Bagatti localizar con facilidad el enclave donde se hallaban los demás amuletos y forzar con ello la confesión del anticuario Baidun.

En segundo lugar, está el hecho de la enorme semejanza que existe entre los hallazgos de Jirbet Kilkish y otros encontrados en las excavaciones clandestinas de Tell Minnis (Siria) o en las dos campañas de excavaciones de Diana Kirkbride en J. Rizqeh, al este de 'Aqaba.

Tanto E. Testa como M. Nordio (1975, 179-200) han optado a partir de argumentos similares por adscribir un origen judeo-cristiano, empero de dudosa datación, a los hallazgos.

II. LUGARES DE DEVOCIÓN

1. *Grutas*

a) Belén

La denominada «gruta mística» de Belén fue objeto de especial estima por parte de los judeo-cristianos desde el periodo apostólico (Testa, 1964, 65-144). Literatura apócrifa diversa —el *Pseudo-Mateo*, el *De partu Virginis* y el *Protoevangelio de Santiago*— describirá posteriormente cómo el enclave fue invadido por una enorme luminosidad en el momento en que nació Jesús. El relato, muy posiblemente, es una trasposición de ritos religiosos relacionados con el simbolismo de la luz, presente, entre otras fuentes judeo-cristianas, en el evangelio de Juan. Esta correlación aparenta aún ser más evidente cuando observamos que las sectas judeo-cristianas que negaban la divinidad de Jesús no incluían entre sus lugares sagrados la mencionada gruta.

b) Calvario

La segunda de las grutas místicas era la del Calvario, en torno a la cual se fue desarrollando paulatinamente toda una teología de tipo popular. Partiendo de la tradición que relacionaba este enclave con la sepultura de Adán —en la roca existe efectivamente una hendidura visible todavía en el día de hoy—, los judeo-cristianos identificaron el lugar con el sitio donde se habría producido el descenso a los infiernos de Jesús.

La patrística —Orígenes (*PG* 13, 1777), el Pseudo-Atanasio (*PG* 28, 208)— contiene asimismo testimonios que identifican esta tradi-

ción teológica con un origen enclavado en el judeo-cristiano que no tuvo dificultad en conectar la hendidura en la roca con los datos recogidos en Mt 27, 51. Con todo, lo más posible es que el objeto de veneración en que se convirtió el lugar concreto procediera más bien de su cercanía al lugar de la ejecución de Jesús. La lectura posterior —en clave intensamente teológica— del evento pudo haber llevado a los judeo-cristianos, desde fecha relativamente temprana, a dotar de una especial querencia al lugar.

c) Monte de los Olivos

La tercera gruta mística de los judeo-cristianos se hallaba encuadrada en el monte de los Olivos. Completando el ciclo iniciado por el *descensus ad inferos*, en este lugar se conmemoraba el nuevo *ascensus* para instruir, tras la resurrección, a sus apóstoles durante un periodo de tiempo que el Nuevo Testamento fija en cuarenta días (Hch 1) pero que otras fuentes judeo-cristianas alargan hasta doce años. En cualquiera de los casos, resulta evidente la relación primitiva del enclave con el judeo-cristianismo si tenemos en cuenta las noticias suministradas por diversos apócrifos —ya posteriores al siglo I— como la *Historia de José el carpintero*, la *Historia de la dormición de la santa Madre de Dios*, la *Epístola de los Apóstoles*, el *Evangelio de Bartolomé*, la *Ascensión de Isaías* y la *Pistis Sofía*. En cualquiera de los casos, parece ser que los ritos originales fueron degenerando en ceremonias misteriosas si aceptamos el testimonio de Orígenes (*Contra Celso* VI, 26), que no pudo negar esta acusación formulada por el pagano Celso.

La tradición sería retomada, precisamente a partir del testimonio judeo-cristiano, por parte de los cristianos gentiles que construirían un santuario en el monte de los Olivos para conmemorar el discurso escatológico fundamentalmente.

Aunque desconocemos el momento exacto en que las tres mencionadas grutas comenzaron a utilizarse, parece más que posible que fuera ya en el siglo I. Como hemos mostrado en trabajos anteriores (Vidal Manzanares, 1991b, 353-364 y 1992, 115-126) en el año 130 d.C. el uso con fines religiosos que hacían los judeo-cristianos de estos enclaves era tan evidente que motivó la acción profanadora de Adriano en las grutas de Belén y del Calvario. De hecho, el emperador romano optó por articular cultos sustitutorios —y lejanamente parecidos a algunos aspectos presentes en los judeo-cristianos— para borrar con mayor seguridad la presencia de éstos. La acción imperial tuvo, empero, consecuencias diametralmente opuestas, puesto que ayudó a mantener la tradición sobre la ubicación de las grutas que ahora eran lugar de residencia de cultos paganos.

Orígenes señala cómo en su época (*ca.* 248) la gruta de Belén estaba claramente identificada incluso para los paganos (*Contra Celso* I, 51), y encontramos notas similares en Cirilo de Jerusalén (*Cat* XII, 20) y Jerónimo (*Epist* LVIII). Datos similares nos proporciona Rufino de Aquileya (*HE* I, VII) en relación con la gruta del Calvario.

No hay vestigios seguros de una profanación de la gruta del monte de los Olivos, aunque algunos indicios en Eusebio (*Vida de Constantino* III, 43) han llevado a pensar en la posibilidad de que también fuera objeto de una utilización pagana para la celebración de cultos dionisíacos. Con todo, y a diferencia de lo sucedido con las otras dos grutas, tal posibilidad no está plenamente documentada y tampoco nos permite saber con exactitud el momento desde el que comenzó a ser usada por los judeo-cristianos.

2. *Casas*

a) La casa de María en Nazaret

En 1953, la Custodia de Tierra Santa acometió la tarea de demoler la iglesia de la Anunciación en Nazaret y de iniciar la construcción de un nuevo templo cuya finalidad sería proporcionar una mejor cobertura de las necesidades parroquiales y de las de los peregrinos que visitaban la ciudad. Tras el derribo del edificio antiguo, la Custodia encomendó a B. Bagatti la dirección de las excavaciones arqueológicas que comenzarían en 1955.

Inicialmente cabía esperar poco de aquellas excavaciones. Tanto G. Le Hardy[19], como U. Chevalier[20], C. Kopp[21] o R. Leconte[22] se habían ya manifestado hacia tiempo en contra de la posibilidad de hallar restos cristianos en Nazaret antes de la época de Constantino. El hecho de que Eusebio afirmara lo contrario e incluso conservara la genealogía de la familia de Jesús (*HE* I, VII, 13-14) en Nazaret era un elemento generalmente despreciado.

Al poco de iniciarse los trabajos quedó de manifiesto que las tesis de Kopp resultaban insostenibles por cuanto no sólo no aparecieron restos de ningún cementerio que pudieran confirmarlas sino que además se encontraron los restos de una iglesia bizantina cuyos pasillos subterráneos llevaban a silos y bodegas. Los exámenes inmediatos de

19. *Histoire de Nazareth et de ses sanctuaires*, París, 1905, 18.

20. *Notre Dame de Lorette*, París, 1906, 21.

21. «Beiträge zur Geschichte Nazareths», *The Journal of the Palestine Oriental Society* XVIII (1938) 187-228; XIX (1939-1940) 82-119, 253-285. La tesis de Kopp consistía en afirmar que el templo de Nazaret se asentaba sobre un cementerio de la época de Jesús y que, por tanto, la identificación de aquel lugar con un enclave relacionado con el judeo-cristianismo no sería más que un «fraude pío».

22. *Jérusalem et les Lieux saints*, París, 1954, 30.

diversos arqueólogos confirmaron inmediatamente las conclusiones parciales emitidas por el director de las excavaciones. Así, P. Benoit reconoció que los hallazgos de cerámica romana y bizantina en los silos y cisternas eran datables desde el siglo I a.C., que no había restos de tumbas como se había supuesto y que existían razones de peso para identificar el lugar con la Nazaret evangélica.

El mismo Kopp, en una publicación posterior a las excavaciones, cambió su punto de vista primitivo y de manera similar se manifestó R. Leconte, que consideraba que las excavaciones realizadas por Bagatti[23] ponían punto final a la controversia anterior.

La retirada de los mosaicos de la iglesia bizantina subyacente reveló asimismo la existencia de un sustrato que era anterior a aquélla y que había estado claramente relacionado con el judeo-cristianismo. Hemos analizado en otros lugares este enclave (Vidal Manzanares, 1991b) de especial importancia para el estudio del judeo-cristianismo y de los orígenes de la mariología[24]. A ellos remitimos al lector para un estudio más en profundidad del mismo. No obstante lo anterior, cabe señalar que la sinagoga judeo-cristiana anterior al templo bizantino difícilmente puede predatarse al siglo II, aunque sí es muy posible que la asociación del lugar con alguna forma de culto judeo-cristiano pueda ser del siglo I. De ser así, nos hallaríamos, como en el caso de los demás enclaves analizados en este apartado, ante una tradición de veneración hacia un lugar relacionado con momentos históricamente claves para los judeo-cristianos.

b) La casa de José en Nazaret

De un valor sólo ligeramente inferior al de la denominada casa de María en Nazaret son los hallazgos realizados en el lugar de la iglesia de san José en la misma localidad. Los estudios realizados en torno a la misma en 1908 (publicados en 1910), que ya hacían referencia a la existencia de un enclave habitado en el periodo evangélico, se vieron claramente confirmados mediante las excavaciones llevadas a cabo en 1970 por B. Bagatti.

J. Briand (1981, 53 ss.) ha relacionado —y la posibilidad no es desdeñable— algunas obras realizadas en los silos subterráneos con la adecuación del lugar para la realización de ritos litúrgicos judeo-cristianos. Con todo, lo más importante del mencionado lugar es con certeza la existencia de una cisterna bautismal con decoración de mosaicos. El mencionado bautisterio confirma los datos que poseemos por otras fuentes en relación con la forma de administración del bautismo

23. Una descripción detallada de las mismas, en Bagatti, 1967.

24. Un curioso estudio sobre la relación entre la teología de los «pozos de gracia» y el Targum de Isaías puede hallarse en Testa, 1969, 79-110.

e incluso permite especular con cierto grado de verosimilitud sobre el origen de algunas ceremonias bautismales en las iglesias orientales.

La escalerilla de la piscina bautismal, que desciende a lo largo de la pared sur, tiene siete gradas cubiertas de mosaicos. El número siete goza de una amplia simbología en la Biblia y, en este caso concreto, cabe la posibilidad de que se refiriera al descenso del Verbo a través de los siete cielos o quizá a la bajada de Jesús hasta los infiernos para consumar la redención. Por el contrario, es bien dudoso que la significación tuviera algo que ver con los dones del Espíritu Santo o con el número de los sacramentos por cuanto la fijación de éstos en número de siete es una elaboración medieval muy posterior.

Al final de los siete escalones, nos encontramos con un arroyo que no desemboca en ningún lugar y que, presumiblemente, tenía un valor meramente simbólico, aunque no es fácil determinar con facilidad cuál pueda ser éste (el paso del Jordán, la entrada en la Tierra Prometida de la salvación, etc.).

En el ángulo noreste de la cisterna hay una pequeña hondonada que presenta similitudes con la descubierta en la piscina bautismal del santuario de la Anunciación. Cerca de esta hondonada hay una piedra de basalto encastrada en el suelo de la cisterna y resulta muy posible que se evitara que el mosaico la cubriera, aunque desconocemos cuál pudiera ser el motivo de ello, así como su significado. Se ha pensado en conectar esta piedra con el simbolismo de Jesús-la Roca que figura en 1 Cor 10, 4 (Briand, 1981, 60 ss.), pero no deja de ser una conjetura meramente probable.

Tanto la piedra como el resto de la parte baja se hallan rodeados por un mosaico dividido en seis rectángulos de dimensiones desiguales. Se ha asociado este aspecto con el simbolismo de los seis ángeles (Miguel, Gabriel, Uriel, Absasax, Rafael, Renel y Azrael) protoctistos (primeros creados). Tal tesis contaría a su favor con la mención similar en el *Pastor de Hermas* II, 4, 1-2, de los seis ángeles, pero no resulta definitiva a nuestro juicio.

Tradicionalmente, se ha tendido a identificar estos restos arqueológicos con la supuesta casa de José en Nazaret. A nuestro juicio, tal posibilidad, sin que pueda ser descartada *a priori,* dista, sin embargo, bastante de hallarse del todo respaldada. Con todo, sí puede señalarse que el lugar en cuestión fue objeto de utilización por judeo-cristianos, que en él se practicaron ritos bautismales y que gozaba de una especial estima. Si ésta se relacionaba con José es algo que no podemos, en el estado actual de la investigación, colegir de manera total, aunque ateniéndonos a la veneración que el judeo-cristianismo prodigó a lugares asociados con Jesús (y, secundariamente, con María y Pedro) la probabilidad de que así fuera o, al menos, así lo creyeran los judeo-cristianos, no puede ser despreciada.

Tampoco resulta fácil la datación de los hallazgos. Ciertamente, los estratos iniciales pertenecen incluso al siglo I a.C. y fueron utilizados durante el siglo I d.C., pero que en este último periodo recibieran un uso religioso que fuera más allá de la mera veneración asociada con algún episodio de la vida de Jesús es algo sólo probable y, a nuestro juicio, resulta más fácil situar tal circunstancia ya durante el siglo II.

c) La casa de Pedro en Cafarnaún

Con ocasión del XIX centenario de la muerte de Pedro, la Custodia de Tierra Santa decidió adecentar los santuarios relacionados con el mismo y situados cerca del mar de Galilea, en et-Tabgha y en Cafarnaún. De hecho, en este último lugar y, pese a que los evangelistas mencionan a diversos personajes que vivieron allí (Mateo, Jairo, el centurión y Pedro), sólo la supuesta casa de Pedro ha sido identificada mediante la tradición a lo largo de los siglos. La española Egeria[25] (hacia el 400) menciona la conservación del lugar así como su transformación en lugar de culto y un siglo y medio más tarde el *Anónimo de Plasencia* señala que en el mismo se había alzado una basílica.

En 1968, bajo la dirección de V. Corbo, se iniciaron las excavaciones relacionadas con la supuesta situación de la casa de Pedro. Podemos señalar que, efectivamente, los hallazgos confirmaron los datos suministrados por Egeria y el *Anónimo de Plasencia,* pero, y esto es lo más importante para el objeto de nuestro estudio, pusieron también de manifiesto que los mencionados enclaves se hallaban situados sobre una casa utilizada como lugar de culto. Los resultados de las excavaciones han sido publicados de manera concienzuda y extraordinariamente documentada y puede decirse que no han hallado oposición en sus conclusiones por parte de la crítica internacional[26]. En lo que se refiere al objeto de nuestro estudio, podemos resumirlas como sigue.

La construcción de la vivienda data del siglo I a.C., pero las reuniones religiosas en la misma pueden documentarse a partir de la segunda mitad del siglo I d.C. En cuanto a los participantes en las mismas parece indubitado que eran judeo-cristianos. Por un lado, el carácter hebreo de las inscripciones delata el origen nacional de los asistentes a estas reuniones

25. Sobre Egeria, ver: H. Erkell, «Zur sog. Peregrinatio Aetheriae» en *Eranos*, 56, 1958, pgs. 41-58; A. A. R. Bastiansen, «Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itineraire d'Égerie» en *Latinitas christianorum primaeva*, 17, Nimega, 1962; G. F. M. Vermeer, *Observations sur le vocabulaire de pèlerinage chez Égerie et chez Antoine de Plaisance*, Nimega, 1965; G. E. Gingras, *Egeria: Diary of a Pilgrimage*, Nueva York, 1970; «Egeria» en César Vidal Manzanares, *Diccionario de Patrística*, Estella, 1992.

26. Las excavaciones generales de Cafarnaún (casa de Pedro y sinagoga) se hallan estudiadas en Testa, 1972. Loffreda ha redactado un resumen, acompañado de numerosas ilustraciones, de las excavaciones con el título de *Guide de Capharnaum*, Jerusalén, 1976.

pero, por otro, no es menos evidente el carácter cristiano de los mismos. Así, en las inscripciones hebreas aparece repetidamente el nombre de Jesús, al que se asocia con los títulos de Mesías, Señor, Altísimo y Dios; el monograma cristiano; varias cruces de formas diferentes y dos *graffiti* con el nombre de Pedro.

Presumiblemente, el lugar estuvo en posesión de judeo-cristianos —muy numerosos en Cafarnaún según sabemos por otras fuentes de la época— hasta Constantino el Grande. A partir del reinado de este emperador, los cristianos gentiles pudieron visitar la casa, haciéndose con la posesión de la misma a mitad del siglo V y construyendo con posterioridad en el lugar de la misma una iglesia de planta octogonal.

III. FUENTES EPIGRÁFICO-DOCUMENTALES

1. *La laminilla del óleo de la fe*

En enero de 1963, el padre Saller descubrió en la tienda del anticuario Baidun de Jerusalén una laminilla aramea de 60 mm por 24, que, según este último, había sido hallada por varios beduinos cerca de Téqo'a, al sureste de Belén, junto a varias lámparas «herodianas», es decir, del siglo I d.C.Tras un examen de la laminilla, E. Testa recomendó su compra, ya que el texto grabado en la misma parecía relacionarse con el rito contenido en Sant 5, 14-15 y la escritura parecía ser anterior al 130 d.C.

Los estudios iniciales de Testa (1963, 70-74) provocaron una reacción de auténtico estupor en la comunidad científica, hasta que, tras cuatro años de trabajo, el mismo publicó los resultados finales de su investigación en relación con la laminilla (Testa, 1967). Testa aborda primero el análisis paleográfico del documento situándolo entre los años 70 y 80 d.C. El análisis es seguido por una traducción literal y otra libre de la laminilla. En ésta se contendría la descripción del rito de la unción con aceite mediante la cual un hombre espera obtener la sanidad de sus dolencias y el perdón de sus faltas. Con todo, tal postura no ha carecido de opositores. Quizá el más destacado haya sido J. T. Milik, que propuso una lectura diversa del texto, concluyendo tras la misma que la laminilla no era sino un amuleto judeo-arameo de escaso interés, que podría datarse, aunque con dudas, en los siglos V-VI, sin excluir la Alta Edad Media. J. Starcky —que nunca tuvo acceso a la laminilla— se manifestó, en una recensión del libro de Testa, favorable a las tesis de Milik, pero creemos que las mismas resultan inaceptables. Como evidenciaría posteriormente Testa, existían indicios bastante fundamentados de que Milik había falseado la lectura del texto de la laminilla (Testa, 1968, 249-53). Desde luego, es totalmente

cierto que Milik nunca llegó a examinar personalmente aquélla. Por si esto fuera poco, Milik había obviado el peso de los textos paleográficos similares a los de la laminilla así como el hecho de que ésta hubiera sido encontrada al lado de restos del siglo I d.C.

Estudios posteriores sobre el tema han optado por una postura distanciada del mismo admitiendo lo que el trabajo de Testa significa como contribución a los orígenes del judeo-cristianismo pero discutiendo algunas de sus interpretaciones sacramentales.

El 14 de diciembre de 1968, en una conferencia pronunciada en la Casa Nova de Jerusalén, acompañada de la exposición de fotografías nuevas y más claras, Testa volvió a incidir en sus argumentos principales.

Tras realizar[27] un análisis de la mencionada laminilla, nosotros proponemos como traducción del texto inscrito en la misma el siguiente:

1. Oleo de la fe (o de los fieles).
2. En su empuje, Qur'el
3. ha afirmado: «Yo
4. he profundizado tu fosa para tu caída».
5. Somételo al Nombre.
6. Mueve el hisopo.
7. Sin recurrir al que sacrifica.
8. (Dos cruces y el Nombre IH).
9. (Dos coronas y tres kaf).
10. (Línea ondulada).
11. (Línea ondulada).
12. (Línea ondulada). (¿Dios?) le ayudó a soportar la prueba.
13. La ceguera y la deuda del que carecía de sabiduría
14. fueron absueltas. Los golpeados serán liberados
15. cuando venga el Retoño (o la Vara)
16. con consolación.
17. ¡Shalom!

A nuestro juicio, aunque se puede considerar que algunas de las conclusiones teológicas de Testa (por ejemplo, la identificación prácticamente automática del rito descrito en la laminilla con la extremaunción católica tridentina) resulta cuando menos dudosa, y aunque admitamos que su traducción (Testa, 1967, 24) peca de cierta imaginación, no resulta menos cierto que, en términos generales, se pueden aceptar muchas de sus posiciones como sustancialmente correctas y, desde luego, también su transcripción del texto.

27. El análisis de la mencionada laminilla fue realizado durante la primavera de 1990 partiendo de las reproducciones de la misma que se hallan en E. Testa (1967, 22, 26, 38 y 43), y corroborado con una lectura *in situ* en el Museo de la Flagelación de Jerusalén, en septiembre de 1991.

De igual manera, nos parece claro que hay notables coincidencias entre el cuadro teológico que transmite la carta de Santiago y el reflejado en la laminilla, un extremo, a nuestro juicio, quizá no suficientemente agotado por Testa en sus trabajos. Estos puntos de contacto, de manera breve, podrían resumirse en los siguientes:

1. Utilización del aceite con fines de curación física y salud espiritual: laminilla y especialmente línea 1 y Sant 5, 14 ss.
2. Sustitución de la intervención de los sacerdotes levíticos («el que sacrifica») —según dispone la Torah— por la intervención de los presbíteros judeo-cristianos: línea 7 y Sant 5, 14.
3. Creencia en que el rito de la unción unido a la oración de fe tiene una finalidad de curación física: línea 12 y Sant 5, 15.
4. Creencia en que el rito de la unción unido a la oración de fe tiene como consecuencia el perdón de los pecados: líneas 13 y 14, y Sant 5, 15-16.
5. Admisión de la prueba como un elemento que puede producirse en la vida del creyente pero que no es atribuible a la acción de Dios: línea 2 y Sant 1, 2-17[28].
6. Proyección de la liberación definitiva hacia el momento de la Venida del Mesías o Parusía: líneas 14-16 y Sant 5, 7-8.
7. Referencia al *shalom*: línea 17 y Sant 3, 18.

Todos estos elementos confirman a nuestro juicio las tesis de Testa y, como veremos en otra parte del presente estudio, encajan en el contenido de otras fuentes indubitadas del judeo-cristianismo.

2. *El denominado decreto de Nazaret*

Quizá una de las fuentes epigráficas más controvertidas en relación con el judeo-cristianismo sea el denominado «decreto de Nazaret». En el «Cabinet des Médailles» de París ha estado desde 1879 una pieza inscrita de mármol que formaba parte de la colección Froehmer y cuyo único dato acerca de su origen es la nota que figura en el inventario manuscrito del propio Froehmer, donde se la califica como «Dalle de marbre envoyée de Nazareth en 1878».

La primera persona que mostró interés por la pieza fue M. Rostovtzeff unos cincuenta años después de que la misma llegara supuestamente a París. El mencionado historiador llamó la atención de F. Cumont sobre la misma y éste procedió a publicarla en 1930 (1930, 241 ss.). La inscripción está en griego, aunque cabe la posibilidad de

28. Las conexiones sapienciales —un género al que realmente pertenece la carta de Santiago— con esta visión del mal producida por espíritus malignos es evidente. Para un examen más en profundidad del tema, ver el apartado dedicado a demonología en la tercera parte del presente estudio.

que se escribiera en latín originalmente, y lleva el encabezamiento de *Diátagma Kaísaros* (decreto de César). Su texto es, traducido del griego, como sigue[29]:

> Es mi deseo que los sepulcros y las tumbas que han sido erigidos como memorial solemne de antepasados o hijos o parientes permanezcan perpetuamente sin ser molestadas. Quede de manifiesto que, en relación con cualquiera que las haya destruido o que haya sacado de alguna forma los cuerpos que allí estaban enterrados o los haya llevado con ánimo de engañar a otro lugar, cometiendo así un crimen contra los enterrados allí, o haya quitado las losas u otras piedras, ordeno que, contra la tal persona, sea ejecutada la misma pena en relación con los solemnes memoriales de los hombres que la establecida por respeto a los dioses. Pues mucho más respeto se ha de dar a los que están enterrados. Que nadie los moleste en forma alguna. De otra manera es mi voluntad que se condene a muerte a la tal persona por el crimen de expoliar tumbas.

El análisis paleográfico de la escritura de la inscripción revela que la misma pertenece a la primera mitad del siglo I d.C. Ahora bien, Nazaret está situado en Galilea y esta región sólo fue incorporada a la provincia de Judea —y, consecuentemente, al dominio imperial— en el 44 a.C. Del 37 al 4 a.C. había pertenecido al reino de Herodes el Grande, del 4 a.C. al 39 d.C. a la tetrarquía de Herodes Antipas y del 39 al 44 d.C. al reino de Herodes Agripa. Por lo tanto, si la inscripción pertenece a la primera mitad del siglo I d.C. y no puede ser fechada antes del 44 d.C., el emperador al que se refiere el decreto debe ser forzosamente Claudio.

Por desgracia, no todos los detalles relacionados con el decreto resultan de tan fácil solución. Para empezar, cabría preguntarse si la misma —que fue enviada desde Nazaret a París— fue hallada en la misma Nazaret. De ser así, también sería importante determinar si estuvo fijada en Nazaret y qué motivó el que así fuera. No menos problemática de determinar resulta asimismo la *ratio legis* del decreto y la explicación relativa a la severidad de la pena. Por supuesto, el saqueo de tumbas no fue algo nuevo que tuviera sus inicios durante el reinado de Claudio. Pero aquí nos encontramos con una disposición emanada directamente del emperador y que además pretende ser sancionada con el ejercicio de la pena capital.

Una de las explicaciones sugeridas hace referencia al hecho de que Claudio podría ya conocer el carácter expansivo del cristianismo. Si

29. Hemos traducido a partir del texto en griego dado por M. P. Charlesworth, *Documents illustrating the Reigns of Claudius and Nero*, Cambridge, 1939, p. 15, n. 17. El mismo aparece también reproducido en griego en S. G. F. Brandon, *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951, p. 123.

hubiera investigado mínimamente el tema se habría encontrado con que la base de su empuje descansaba en buena medida en la afirmación de que su fundador, un ajusticiado judío, ahora estaba vivo[30]. Por supuesto, la explicación racionalista más sencilla de la historia era afirmar que el cuerpo había sido robado por los discípulos para engañar a la gente con el relato de la resurrección de su maestro (cf. Mt 28, 13). Considerando pues el emperador que la plaga espiritual que suponía el cristianismo provenía de un robo de tumba, podría haber determinado la imposición de una pena durísima encaminada a evitar la repetición de tal crimen en Palestina. La orden —siguiendo esta línea de suposición— podría haber tomado la forma de un rescripto dirigido al procurador de Judea o al legado en Siria y, presumiblemente, se habrían distribuido copias en los lugares de Palestina asociados de una manera especial con el movimiento cristiano, lo que implicaría Nazaret y, posiblemente, Jerusalén y Belén.

Esta tesis fue aceptada por A. Momigliano (1934, 34 ss.), pero posteriormente (1961, IX) expresó su rechazo de esta teoría aunque sin mencionar las razones que le habían llevado a cambiar de opinión. El profesor F. F. Bruce (1980, 302 ss.) ofreció, ya en la década de los setenta, una interpretación de esta fuente arqueológica que podría acercarse probablemente a la realidad. En primer lugar, señala F. F. Bruce, hay demasiado lugar para la incertidumbre en la inscripción como para que podamos ir más allá de una mera conjetura al conectarla con la expansión del cristianismo. Por otro lado, la inscripción de Nazaret (si es que realmente es de Nazaret) no es anterior al 44 d.C., pero pudiera ser también no muy posterior. La fuente de información de Claudio podría haber sido su amigo Herodes Agripa, que se caracterizó, como veremos en la segunda parte de este estudio, por una especial animadversión hacia el judeo-cristianismo. Poco después de la muerte de éste, Claudio podría haber decidido limitar las actividades judeo-cristianas en Palestina. Con todo, Agripa podía distinguir el judeo-cristianismo del judaísmo con una facilidad de la que no gozaba Claudio. Cuando la expansión del cristianismo causó problemas dentro de la colonia judía de Roma, Claudio no se molestó en hacer disquisiciones, sino que ordenó la expulsión de todos los judíos de la ciudad. Aceptando el carácter conjetural y no dogmático de la explicación de Bruce —que implica asimismo identificar al *Chrestus* de Suetonio con Jesús—, podemos señalar que su tesis presenta un cierto grado de probabilidad sin que, como él mismo reconocía, se le pueda otorgar una certeza absoluta.

Del análisis de las fuentes arqueológicas —muy escasas y no siempre seguras en cuanto a su identificación y datación— examinadas en

30. Compárese con la actitud de Festo tal y como aparece recogida en Hch 25, 19.

esta parte de nuestro estudio podemos extraer las siguientes conclusiones parciales que luego contrastaremos con lo que se nos narra en las fuentes escritas en las partes segunda y tercera del presente estudio:

I. No tenemos restos de lugares de culto judeo-cristiano propios y separados del judaísmo durante todo el siglo I d.C. o, al menos, durante la mayor parte del mismo. Determinar si ello se debe a la desaparición total de los mismos o a la no separación del judaísmo es algo que intentaremos hacer en la segunda parte de este estudio.

II. A inicios del siglo II o finales del I d.C. empezamos a encontrar sinagogas propias, con simbología específica y con elementos arquitectónico-cúlticos procedentes del judeo-cristianismo.

III. Teniendo en cuenta lo expuesto en I y II parece, no obstante, que ciertos lugares disfrutaron de un especial aprecio entre los judeo-cristianos prácticamente desde el siglo I, aunque no podemos asegurar que ya en esa época fueron sede de un culto separado como, indiscutiblemente, lo fueron a partir del siglo II d.C. Estos sitios obtenían su especial consideración del hecho de venir identificados con momentos concretos de la vida de Jesús (la estancia de éste en la casa de Pedro en Cafarnaún, su morada en Nazaret, el lugar de su enterramiento cerca del Gólgota, etc.). Sabemos además que, en algunos casos, poseían tal relevancia que Adriano decretó en el 130 d.C. su profanación y la implantación del culto a dioses paganos dotados de lejanas similitudes con la interpretación que de la figura de Jesús daba el judeo-cristianismo.

IV. Esta ausencia de indicios de un desapego al judaísmo se percibe asimismo en los restos funerarios relacionados con el judeo-cristianismo. Es normal —si damos por correcta la identificación de los mismos— encontrar situados en clara cercanía de aquellos los restos mortales de judíos y judeo-cristianos presumiblemente pertenecientes a la misma familia. En algún caso específico, es probable que el judeo-cristiano en concreto haya incluso pertenecido a alguna familia sacerdotal.

V. No contamos tampoco con restos que aboguen en favor de una celebración cúltica esencialmente distinta de la del judaísmo. De hecho, las piscinas bautismales son, como poco, medio siglo posteriores a la muerte de Jesús y no disponemos de indicios de que los judeo-cristianos hayan violado el mandato de la Torah relativo a la prohibición de hacer imágenes y rendirles culto.

VI. Finalmente, la única fuente mueble que podemos, con una mínima certeza, atribuir a este periodo va referida a un rito relacionado con la curación física y espiritual de una persona y presenta paralelos notables, a nuestro juicio, con elementos contenidos en la carta de Santiago, de indudable adscripción judeo-cristiana.

II. HISTORIA, SOCIEDAD E INSTITUCIONES DEL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO
De Pentecostés (30 d.C.) a Jamnia (*ca.* 80-90 d.C.)

1. LA COMUNIDAD DE LOS DOCE EN JERUSALÉN (*ca.* 30-40 d.C.): DE LA MUERTE DE JESÚS (30 d.C.) A LA CORONACIÓN DE AGRIPA (40 d.C.)

I. LAS EXPERIENCIAS DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS Y DE PENTECOSTÉS[1]

El proceso y la consecuente muerte de Jesús, facilitados ambos, según las fuentes, por la acción de uno de sus discípulos, provocaron, sin duda, un enorme golpe emocional y espiritual en sus seguidores. Parece establecido que, en el momento de su prendimiento, la práctica totalidad de los mismos optaron por ocultarse y que incluso uno de ellos había renegado de él para ponerse a salvo en medio de una comprometida situación. Algunos días después de la ejecución las fuentes hacen referencia a que los discípulos se ocultaban en casas de conocidos por miedo a que la reacción que había causado la muerte de su maestro se extendiera a ellos también (Jn 20, 19 ss.).

Lo cierto es, sin embargo, que, en un espacio brevísimo de tiempo, se produjo un cambio radical en sus seguidores y que la comunidad de fieles, con centro en Jerusalén, cobró unos bríos y una capacidad de expansión que, quizá, no llegó a conocer ni siquiera en los días del Galileo. La clave para entender la transformación total de los discípulos del ejecutado es referida en las fuentes neotestamentarias de manera unánime a las apariciones del mismo como resucitado de los muertos. La fuente, posiblemente, más antigua de que disponemos al respecto (1 Cor 15, 1 ss.)[2] hace referencia a apariciones en ocasiones colectivas (los apóstoles, más de quinientos hermanos) y en ocasiones individuales (Santiago, Pedro y, con posterioridad, Pablo).

Los relatos de los evangelios y de los Hechos recogen diversos relatos (Mt 28; Mc 16; Lc 24; Jn 20-21) de las mencionadas apariciones que unas veces se localizan en la cercanía de Jerusalén y otras en Galilea,

1. Una discusión relativa al problema de las apariciones de Jesús, las posibles explicaciones del fenómeno y las fuentes relacionadas con las mismas, ver tercera parte, capítulo 4, apartado I.
2. Una discusión sobre las tradiciones contenidas en esta fuente, en Rowland, 1989, 189 ss.

así como, en el caso de Pablo, camino de Damasco. Por otro lado, todas las fuentes coinciden en que el hecho fue rechazado inicialmente por los discípulos (Mt 28, 16-17; Mc 16, 11; Lc 24, 13 s.; Jn 20, 24 s.) y en que sólo el peso de la evidencia les hizo cambiar de parecer.

El fenómeno descrito no puede atribuirse razonablemente a fingimiento de los discípulos y constituye, prácticamente, lo único que explica su transformación de atemorizados seguidores en denodados predicadores de su doctrina. La fe de los discípulos en la resurrección es un hecho indiscutible desde el punto de vista histórico pero, como ha señalado certeramente Bruce (1980, 205 ss.), el mismo no puede ser confundido con el hecho de la resurrección porque equivaldría a identificar la causa con el efecto.

A todo lo anterior se unió la convicción de que con la muerte y resurrección de Jesús había tenido lugar el inicio de la era del Espíritu, un concepto asociado en la fuente lucana con el pasaje de Jl 2, 28 ss. Existen paralelos de esta creencia en el caso de los sectarios de Qumrán (1QH VII, 6 ss.; IX, 32; XII, 11 ss.; CD V, 11; VII, 3 ss.; 1QS IV, 20-3), pero en el caso de los judeo-cristianos el origen de la idea puede retrotraerse a supuestas profecías que las fuentes evangélicas atribuyen a Juan el Bautista (Lc 4, 18 y 7, 22) y que se vieron confirmadas por la experiencia acaecida en Pentecostés del año 30.

Esta fiesta estaba conectada en el judaísmo posterior al Exilio con la entrega de la Ley y la confirmación del pacto en el Sinaí. Puede ser incluso que la ceremonia de renovación del pacto que tenía lugar en Qumrán se celebrara en Pentecostés. De hecho, Jub VI, 17 ya identifica Pentecostés con el aniversario de la entrega de la Ley e incluso con el del pacto con Noé. No podemos adentrarnos a fondo en el tipo de experiencia espiritual que tuvo lugar en Pentecostés, pero poco puede dudarse de su historicidad sustancial (Munck, 1967, 14-15; Blaiclock, 1979, 49 ss.; Bruce, 1990, 49 ss.; Marshall, 1991, 67 ss.). Partiendo de los datos suministrados por la fuente lucana, parece que en el curso de una reunión de oración —concebida quizá como renovación del pacto establecido por Jesús en su última cena— se produjo un estallido de entusiasmo espiritual que fue acompañado por un fenómeno de glosolalia y seguido de una predicación pública del mensaje de Jesús (Hch 2, 1-41). Según la misma fuente, parece posible que Pentecostés fuera representado además como una apertura a todas las demás naciones. Sin embargo, aun aceptando los elementos teológicos del relato, no tiene por qué descartarse la base fáctica del mismo que cuenta por otra parte con paralelos históricos[3]. En todos ellos vuelve

3. Hacemos referencia a los mismos en el c. 2 de la tercera parte presente estudio al analizar la pneumatología. Ejemplos paralelos son, sólo dentro del cristianismo, los de los Wesley, George Whitefield, Charles Finney, George Fox y los cuáqueros y los movimientos carismáticos contemporáneos.

a repetirse el trinomio de oración fervorosa, glosolalia y predicación multitudinaria. Lejos de presentársenos como un relato de contenido ficticio, la perspectiva histórica nos obliga a ver la experiencia pentecostal como, quizá la primera, dentro de una serie similar de eventos pneumáticos acontecida desde entonces en diversos contextos históricos y religiosos.

El conocimiento que tenemos del judeo-cristianismo en los primeros años se encuentra circunscrito prácticamente a la comunidad jerosolimitana. Es muy posible que siguieran existiendo grupos de seguidores de Jesús en Galilea, aunque no se puede descartar la emigración de algunos —como los apóstoles— a Jerusalén (Niswonger, 1988, 18 ss.).

Trataremos más adelante el tema de su organización interna y de su composición social, pero resulta obligatorio señalar ya aquí que el colectivo parece haber estado dirigido por los apóstoles designados por Jesús para regir a las tribus de Israel (Mt 19, 28; Lc 22, 30)[4]. El hecho de que el grupo se hubiera visto reducido a once por la traición de Judas obligó a los restantes a cooptar mediante sorteo a otro apóstol al que se llama Matías en la fuente lucana (Hch 1, 21 s.). Con todo, no parece que existiera la creencia en una sucesión apostólica y así, no se nos dice que a la muerte de Santiago, el hijo de Zebedeo, años más tarde, se produjera una elección para cubrir su vacante (Hch 12, 2).

La comunidad judeo-cristiana de Jerusalén practicaba una comunidad de bienes[5], quizá como continuación de la costumbre desarrollada entre Jesús y los doce (Jn 12, 6; 13, 29). El dinero reunido así parece haber servido para mantener a los más pobres (Hch 2, 44 ss.; 4, 32 ss.). En cualquier caso, y a diferencia de Qumrán (1QS VI, 24 ss.), tal régimen no parece haber estado sometido a ningún reglamento estructurado ni tampoco haber sido general ni obligatorio para pertenecer al colectivo. Con todo, el engaño en esta práctica concreta era contemplado como una falta gravísima susceptible de terribles castigos divinos (Hch 5, 1 ss.).

Ceñida inicialmente a una vida centrada en la práctica de sus ritos[6] y en la predicación orientada a los judíos exclusivamente, las fuentes parecen apuntar a un éxito notable derivado en parte del celo de sus predicadores, en parte de su vida de caridad y en parte de sus argumentos. La idea de un Mesías sufriente podía no ser agradable a muchos judíos pero resultaba relativamente fácil de defender a partir

4. Se ha discutido, sin mucha base a nuestro juicio, la historicidad de esa designación en vida de Jesús. En favor de aceptar la misma, ver: Hengel, 1981, 68 s.; Sanders, 1985, 98 ss.

5. Sobre este tema, ver capítulo 7 de esta misma parte.

6. Estos parecen haber sido el bautismo de agua (Hch 2, 41), el partimiento del pan seguramente en el contexto de una comida comunitaria y las oraciones (Hch 2, 42). Sobre este tema volveremos más adelante.

de pasajes como el capítulo 53 de Isaías, donde se nos habla de un «Siervo» sufriente que entrega su vida de manera expiatoria. Tal enfoque debió de ser necesariamente muy primitivo y datos como los suministrados por los discursos petrinos contenidos en Hch 2, 14-39 ó 3, 12-26 presentan por ello notables visos de verosimilitud.

Jesús era el Mesías sufriente y Dios lo había rehabilitado tras su muerte mediante la resurrección (Hch 2, 32 y 3, 15). Su muerte se había producido mediante una letal conjunción de las fuerzas paganas hostiles a Israel y de las fuerzas judías infieles a Dios (Hch 2, 23 y 3, 17 ss.). Con todo, mediante aquella muerte Dios había realizado su propósito encaminado a ofrecer la salvación mediante la fe en el Mesías (Hch 2, 38; 3, 16 y 19; 4, 11-12). Israel tenía abiertas las puertas para volverse al Mesías que había rechazado poco antes y, finalmente, Jesús regresaría procediendo a una renovación cósmica (Hch 3, 19 ss.). Hasta entonces, era posible verificar la realidad de aquella proclamación en la sucesión de hechos taumatúrgicos (Hch 2, 33 y 3, 16), así como en el escrutinio de los pasajes de la Escritura que lo profetizaban detalladamente (Hch 2, 30 y 3, 18), a fin de proceder a la única posibilidad coherente: creer en Jesús y simbolizar esa fe mediante el bautismo (Hch 2, 38; 3, 19 y 4, 11-12). Semejante predicación, preñada de esperanza, ligada a la realización de curaciones (Hch 3, 1 y 5, 14 ss) y a la práctica, no siempre exenta de dificultades[7], de la beneficencia, parece haber tenido un eco en segmentos relativamente importantes de la población (Hch 2, 41; 5, 12 s., etc.), lo suficiente como para que las autoridades religiosas volvieran sus ojos una vez más hacia el movimiento y terminaran tomando medidas dirigidas contra el mismo (Hch 4, 1 ss.).

II. EL ENFRENTAMIENTO CON LAS AUTORIDADES RELIGIOSAS JUDÍAS

Incardinada geográficamente en Jerusalén, aunque muchos de sus componentes parecen haber pertenecido originalmente a otros enclaves[8], la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén mantuvo relaciones de unión con el Templo y con todo lo que éste pudiera implicar en la vida de la nación[9]. A diferencia de la postura sostenida por los sectarios del

7. Según las fuentes, generalmente internas como se desprende del caso de Ananías y Safira (Hch 5, 1 ss.) y de la disputa entre judeo-cristianos helenistas y hebreos (Hch 6, 1 ss.) que desenvocó en el nombramiento de los diáconos. Sobre este último tema ver la tercera parte de esta obra.

8. Resulta innegable una preponderancia galilea, si no numérica al menos moral, entre los primeros componentes de la comunidad mesiánica, cf. Hch 1, 13 ss. De hecho, tanto la fuente joánica como la mateana señalan que antes de asentarse de manera específica en Jerusalén, los seguidores de Jesús tendieron a volver a su tierra natal, cf. Jn 21, Mt 28, 16 ss. La mencionada secuencia es omitida por las tradiciones de Lucas y Marcos, pero parece existir un eco de la misma en la narración de las apariciones del resucitado recogida en 1 Cor 15, 1 ss.

9. Sobre el papel del Templo, ver: Jeremias, 1985, 38 ss.; Schürer, 1987, v. II, 237 ss.; Murphy, 1991, 76 ss.; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Templo», y 1993.

Mar Muerto, la primera comunidad —al menos antes del nombramiento de los diáconos y de la primera persecución, si atendemos al testimonio lucano— no rechazó la participación en el culto diario. Por el contrario, parece haber sido la práctica habitual el participar en el mismo (Hch 2, 46; 3, 1 s.), e incluso utilizar alguna de las áreas del Templo como sitio de reunión (Hch 5, 12).

Con todo, el libro de los Hechos recoge tradiciones relativas a enfrentamientos entre el Sanhedrín y la comunidad de Jerusalén incluso en estos primeros tiempos (Hch 4, 1-22; 5, 17 ss.). La noticia tiene visos de verosimilitud si tenemos en cuenta el recuerdo aún fresco de la persona que había dado origen al movimiento y la manera en que sus seguidores culpaban de la ejecución a algunos de los dirigentes de la nación judía (Hch 2, 23; 4, 27)[10].

La contenida especialmente en el relato de Hch 4, referente a una comparecencia de dos de los apóstoles ante el Sanhedrín, parece estar basada en datos considerablemente fidedignos. El v. 5 nombra tres grupos determinados (sacerdotes jefes, ancianos y escribas) que formaban la generalidad del Sanhedrín. Entre los sacerdotes jefes, el grupo más importante, se nombra a Anás (en funciones del 6 al 15 d.C.), al que se hace referencia en primer lugar por su edad e influencia; a Caifás, sumo sacerdote en esos momentos; a Jonatán, hijo de Anás, que sucedería a Caifás como sumo sacerdote (37 d.C.) y que, quizá, en aquella época era jefe supremo del Templo[11]; a Alejandro, al que señalan otras fuentes, y a otros miembros de familias sacerdotales. En su conjunto, esta referencia de Hechos, por lo demás totalmente aséptica, confirma los datos del Talmud relativos al nepotismo de la jerarquía sacerdotal, un sistema de corruptelas encaminado a lograr que sus miembros ocupasen los puestos influyentes de sacerdotes jefes en el Templo. No sólo el yerno de Anás era sumo sacerdote en funciones y uno de sus hijos, como jefe del Templo, ya estaba encaminado en la misma dirección, sino que es más que probable que la familia de Anás ocupara el resto de los puestos de sacerdotes jefes.

Para el año 66 d.C., aquella jerarquía, marcada por la corrupción familiar más evidente, tenía en su poder el Templo, el culto, la jurisdicción sobre el clero, buena parte de los escaños del Sanhedrín e incluso la dirección política de la asamblea del pueblo[12]. Con todo, y pese a que era más que dudosa su legitimidad espiritual[13], de acuerdo

10. El pasaje presenta paralelos en los evangelios, ver: Mt 27, 35; Mc 15, 24; Lc 23, 33; Jn 19, 18.

11. j. Yoma III 8, 41ª 5 (III-2, 197) señala que el Sumo sacerdote no era nombrado si con anterioridad no había sido jefe supremo del Templo.

12. Cf. en este sentido Josefo, *Ant* XX 8, 11 ss., en lo relativo a las embajadas en las que, por regla general, son sacerdotes dirigentes los que las componen.

13. Ver, en este sentido, Jeremias, 1985, 209 ss.

con los baremos judíos de la misma, no nos consta que existiera una agresividad personal del judeo-cristianismo hacia el clero alto, mayor, por ejemplo, al que ha sido recogido en las páginas del Talmud, donde no sólo se les acusa de nepotismo, sino también de extrema violencia física (b. Pes. 57ª bar; Tos. Men XIII, 21 [533, 33]).

Ciertamente los judeo-cristianos atribuían una autoridad mayor a Jesús que a las autoridades religiosas de Israel y al Templo (Hch 5, 28-29), en armonía con las propias palabras de aquél (Mt 12, 6; 41-42; Lc 11, 31-32), pero no tenemos datos que apunten tampoco a un rechazo directo de las mismas, ni siquiera a una negación directa de su autoridad. Tal parece incluso haber sido la postura de Pablo varias décadas después (Hch 23, 2-5). Muy posiblemente, la comunidad mesiánica las consideraba como parte de un sistema cuya extinción estaba cerca y al que no merecía la pena oponerse de manera directa. La sucesión de acontecimientos históricos se mostraría similar a lo previsto por la intuición cristiana, en cuanto a ese aspecto concreto se refiere.

Por otro lado, y en lo referente a la responsabilidad de la muerte de Jesús, las fuentes indican que la comunidad judeo-cristiana la hizo bascular también sobre la nación como colectivo y no sólo sobre los saduceos (Hch 2, 22 s.), aunque se acentuara el papel jugado por Herodes, el tetrarca de Galilea, y por Pilato (Hch 4, 27 ss.) como elementos decisorios en la condena y ejecución. Con todo, la comunidad judeo-cristiana esperaba el final del sistema presente (Hch 1, 6 ss.; 3, 20 s.), pero colocaba dicha responsabilidad sobre las espaldas de la divinidad (Hch 3, 20 ss.) y no sobre las suyas, en contraposición, por ejemplo, a como sucedería con posterioridad con los zelotes.

A primera vista, y observada desde un enfoque meramente espiritual, la presencia de los judeo-cristianos era, sin duda, molesta y muy especialmente para los saduceos. Pero, inicialmente, para algunos, desde un punto de vista político y social, el movimiento debía de resultar inocuo y, precisamente por ello, es comprensible la mediación de Gamaliel[14], el fariseo, en el sentido de evitar un ataque frontal al mismo, tal y como se nos refiere en la fuente lucana (Hch 5, 34 ss.). Los precedentes apuntaban a la escasa vida de ciertos conatos levantiscos[15] que, incluso, parecían más robustos que el judeo-cristianismo inicial.

14. Sobre Gamaliel, ver: Bacher, 1884-1890, I, 73-95; Manns, 1984, 78 ss.; Alon, 1989, 188 ss., 239 ss.

15. Coincidimos plenamente con Guevara, 1985, pp. 216 ss., en considerar el episodio de Gamaliel de Hch 5, 36-37 como plenamente histórico. De no ser así no sólo no hubiera actuado en favor de la propaganda cristiana, sino en su contra. Naturalmente, el Teudas (Teodoro) mencionado por el citado fariseo debe ser entonces identificado con Matías, hijo de Margalo, que, junto con Judas, poco antes de la muerte de Herodes I, se sublevó contra el monarca para derribar un águila de oro colocada en el Templo. Los dos rebeldes fueron quemados vivos (Flavio Josefo, *Guerra* I, 648-655; *Ant* XVII, 149-167).

La actitud de Gamaliel no parece, sin embargo, haber sido generalizada. La casta sacerdotal distaba mucho de contemplar de esa manera al grupo inspirado en la enseñanza de Jesús. Desde su punto de vista, tenían buenas razones para ello. En primer lugar, estaba su visión —políticamente muy exacta— que temía cada posibilidad de revuelta en Palestina a causa de los peligros inherentes a una intervención enérgica por parte de Roma. Aquél fue, seguramente, uno de los factores determinantes en la condena de Jesús (Jn 11, 47-53).

Si aquel grupo —que creía en un Mesías— captaba adeptos sobre todo entre elementos sociales inestables como podrían ser los menos favorecidos o los sacerdotes humildes[16], lo más lógico era pensar que la amenaza no había quedado conjurada con la muerte de su fundador. Mejor sofocarla cuando sólo se hallaba en ciernes que esperar a que se convirtiera en algo demasiado difícil de controlar.

A lo anterior se unía un factor teológico de cierta trascendencia, factor del que se sabrían aprovechar los primeros cristianos. La comunidad de Jerusalén creía en la resurrección, doctrina rechazada por los saduceos, lo que ahondaba aún más las diferencias entre ambos colectivos. No obstante, a nuestro juicio, la razón para el choque, al menos en lo relativo a la clase sacerdotal y los saduceos, vino más vinculada a razones políticas y sociales que meramente religiosas.

Con todo, aquella tolerancia duraría poco tiempo. Si inicialmente el movimiento se vio sometido sólo a una reprensión verbal, en parte gracias a la mediación de Gamaliel (Hch 4, 21-22), pronto resultó obvio que si se deseaba tener unas perspectivas mínimas de frenarlo habría que recurrir a la violencia física. Ésta fue aplicada en la persona de dos de sus dirigentes, Pedro y Juan, y no parece que nadie mediara en esta ocasión en favor suyo (Hch 5, 40 ss.). El fracaso de esta medida (Hch 6, 1-7), así como la conversión de algunos sacerdotes a la fe del colectivo, terminó por desencadenar una persecución, cuyas consecuencias no eran entonces previsibles seguramente (Hch 6, 7 ss.) ni para los judeo-cristianos ni para sus adversarios.

III. LA MUERTE DE ESTEBAN (*ca.* 33 d.C.)

El pretexto para la persecución contra el judeo-cristianismo parece haberlo proporcionado Esteban (Hch 6, 8-8, 1), un judeo-cristiano, posiblemente helenista, que había sido elegido como diácono por la comunidad cuando se produjo el conflicto entre sus componentes palestinos y helenistas. Supuestamente, éste había entrado en una

16. Sobre la situación del clero inferior debe recordarse que mayoritariamente hizo causa común con los elementos populares en el año 66 d.C., en oposición al alto clero, cf. Flavio Josefo, *Guerra* II, 17, 2 ss.

discusión de tipo proselitista con miembros de la sinagoga de los libertos[17]. Es más que posible que esperara hallar un eco favorable a su predicación habida cuenta del origen de los mismos. Sin embargo, el resultado fue muy otro. El joven judeo-cristiano fue conducido ante el Sanhedrín como presunto culpable de blasfemia (Hch 6, 10-14).

La base de la acusación descansaba no sólo en la interpretación de la Ley que hacía Esteban (probablemente similar a la del propio Jesús), sino también en el hecho de que Esteban había relativizado el valor del Templo hasta el punto de afirmar que el mismo sería demolido por el Mesías al que confesaba (Hch 6, 13-14). Aunque resulta difícil no aceptar la idea de que las acusaciones fueran expuestas con un cierto grado de tendenciosidad, no puede desecharse la existencia de una base real para las mismas[18]. Es más, a nuestro juicio, reproducían en buena medida el pensamiento de Esteban pero presentado con una carga subversiva que, seguramente, no poseía. La disidencia religiosa de las minorías ha sido retratada por sus oponentes a lo largo de la historia en multitud de ocasiones como un peligro político y resulta muy posible que sucediera lo mismo en el caso de Esteban. Ahora bien, como ha señalado acertadamente Bruce (1990b, 68), la muerte de Esteban contaba con una base legal por cuanto había atacado la institución del Templo en su predicación.

Para los creyentes en la ley oral transmitida por tradición, ésta se había originado en Moisés y una postura relativizadora como la de Jesús era provocadora e inadmisible (Mc 7, 1-23; Mt 15, 1-20). Si los fariseos estaban en el mismo terreno que los judeo-cristianos en lo relativo a la resurrección, seguramente no estaban dispuestos a transigir en lo relativo a la ley oral. En cuanto a las profecías sobre la destrucción del Templo de Jerusalén, ciertamente contaban con una larga historia de precedentes que se remontaba al primer Templo (Jr 7-11; 26, 1-19; Is 1, 16-17; Ez 6, 4-5, etc.), y conocemos ejemplos posteriores (*Guerra* 300-309), pero la mayor o menor frecuencia con que se produjeron estos incidentes no logró que ese tipo de anuncios resultara tolerable a los oídos de los que, en buena medida, o vivían de la ciudad santa como la casta sacerdotal o la tenían en altísima estima como era también el caso de los fariseos.

La defensa de Esteban, tal y como nos ha sido transmitida en los Hechos (7, 1-53), no podía contribuir a mejorar la situación. Partiendo

17. Estos libertos procedían en su mayor parte de Roma. Capturados en la guerra de Pompeyo y libertados posteriormente, según indica Filón (*Leg. ad Caium* 155), parecen haber estado especialmente ligados a la sinagoga a la que se refiere Hch 6, 1. Con toda seguridad, los judíos de Roma que acudían a Jerusalén para las fiestas religiosas se aposentaban en la hospedería contigua a esta sinagoga.

18. Gooding (1976) ha señalado que el esquema teológico subyacente en la epístola a los Hebreos —obra asimismo de un judeo-cristiano helenista— viene a ser el mismo, aunque más elaborado, que el del discurso de Esteban.

de una hábil relación de pasajes del Antiguo Testamento, que encontrará paralelos en el Nuevo Testamento y en otros escritos paleocristianos, el diácono parece haber señalado la sempiterna dureza de Israel a los propósitos de Dios así como los antecedentes de una adoración espiritual separada de la idea de Templo. La edad mesiánica se había iniciado con Jesús y con ello la edad de la ley veía su fin próximo.

La idea no era en sí novedosa y, de hecho, encontramos paralelos de la misma también en la literatura rabínica[19], pero, en el caso judeocristiano, implicaba no sólo el tener que aceptar la mesianidad de Jesús sino también el carácter precario de las instituciones religiosas presentes. Ambos extremos de la controversia resultaban excesivos para los oyentes y más si tenemos en cuenta la reciente ejecución de Jesús.

El tono del discurso de Esteban resulta indiscutiblemente judeocristiano —desde luego, no hubiera podido ser captado por un gentil[20]—, lo que aboga en favor de una tradición auténtica subyacente al mismo. De hecho, los datos recogidos por Epifanio en su *Panarion* (30, 16) relativos a una secta judeo-cristiana que pretendía que Jesús había predicado la desaparición de los sacrificios del Templo presentan un claro paralelo con la acusación contra Esteban y el discurso de éste. Pronunciada ante un auditorio lógicamente hostil (Hch 7, 54 ss.) por las razones ya apuntadas, la defensa de Esteban terminó en un lincha-miento pese a la apariencia previa de diligencias judiciales (Hch 7, 54-8, 1).

J. Klausner (1944, 292), que consideró indiscutible la veracidad histórica del relato, sugirió que la muerte de Esteban debía atribuirse a un grupo de incontrolados en lugar de a las autoridades judías de la época. Creemos más posible que tal acción hallara su origen en sectores de mayor amplitud. Las autoridades judías carecían de jurisdicción para imponer la pena de muerte según nos informan las fuentes talmúdicas (TJ Sanhedrín 1:1; 7: 2) y evangélicas (Jn 18, 31)[21], pero tal hecho no nos permite excluirlas de haber contado con un papel relevante en el asesinato de Esteban. De hecho, su intervención hubiera contribuido a que la muerte adquiriera visos de legalidad no sólo en cuanto a la *ratio iuris* sino también en lo relativo a los ejecutores de aquélla.

En cuanto al contexto concreto, caben dos posibilidades:

— De acuerdo con la primera (Reicke, 1968, 191 ss.), la marcha de Pilato hacia Roma a inicios del 37 d.C. marcó un vacío suficiente

19. TB Sanhedrín 97a; Shabbat 151b.

20. En el mismo sentido Bruce, 1980, 224 ss. Bruce insiste en el hecho de que el discurso de Esteban es el único lugar aparte de los Evangelios donde aparece el título «Hijo de hombre» aplicado a Jesús. Esto indicaría un trasfondo arameo, ausente en los escritos neotestamentarios no-palestinos, ya que en un ambiente externo al de Palestina tal alocución carecería de sentido.

21. En el mismo sentido Bruce, 1980, 199 ss.

de poder como para permitir que Caifás o su sucesor, aprovechándolo, ejecutaran a Esteban. Tal hecho vendría así a contar con un paralelo histórico posterior en la muerte de Santiago, el hermano de Jesús. Con todo, tal tesis choca con la cronología de las fuentes —piénsese que la muerte de Esteban fue previa a la conversión de Pablo y que ésta tuvo lugar con seguridad antes del 37 d.C.— y abusa, a nuestro juicio, del mencionado paralelismo.

— El profesor Bruce (1980, 225 ss.) ha señalado otra posibilidad y es la de que el hecho tuviera lugar antes de la marcha de Pilato pero después de la caída en desgracia de su valedor Sejano en el 31 d.C. El carácter, cuando menos incómodo, de sus relaciones con Tiberio le habría convertido en un personaje temeroso de la confrontación con las autoridades judías. Enterado de la muerte de Esteban, habría preferido cerrar los ojos ante el hecho consumado y más teniendo en cuenta el papel desempeñado por las autoridades religiosas judías en el mismo. La tesis de Bruce es, desde nuestro punto de vista, muy probable, ya que permite encajar los datos de las fuentes con la cronología indiscutible de las mismas, da respuesta al hecho de que tal crimen no fuera perseguido y armoniza con lo que sabemos de Pilato a través de diversas fuentes. Finalmente, además, el destino de Pilato sería la destitución en virtud precisamente de una confrontación con las autoridades religiosas judías[22].

La muerte tuvo lugar mediante lapidación, la pena habitual en el caso de blasfemia (Dt 17, 7; Sanhedrín 6, 1-4)[23]. De acuerdo con la fuente lucana, entre los presentes se hallaba un joven de Tarso, Cilicia, llamado Saulo. Cabe la posibilidad, derivada de su lugar de nacimiento, de que Saulo fuera miembro de la sinagoga donde se había desarrollado la controversia con Esteban, pero, en cualquier caso, lo cierto es que abominaba la visión teológica de éste y consideraba su muerte como algo justo.

A partir de ahí (Hch 8, 1 ss.) se desencadenaría una persecución contra los judeo-cristianos de la que no estuvo ausente una violencia a la que no cabe atribuir otra finalidad que el puro y simple exterminio de un movimiento que estaba demostrando una capacidad de resistencia considerablemente mayor de lo esperado.

A través de Clemente (*Rec* 53-71) nos ha llegado otra versión que confirma, en las líneas generales, lo relatado en los Hechos. La fuente

22. Acerca de Pilato, ver: Jones, 1960, 115-125; Schürer, 1987, I, 357 ss.; Lémonon, 1981.

23. No deja de ser interesante la mención del nombre de Jesús en la oración final de Esteban, ya que tal circustancia implica la existencia de una alta cristología en un momento muy temprano de la historia del cristianismo. En este mismo sentido se ha manifestado Hengel (1983, 30-47), quien ha señalado que el desarrollo cristológico había ya llegado a su fase crucial en los cinco primeros años posteriores a la muerte de Jesús. En el mismo sentido se ha expresado B. Reicke, 1972, 43-67 y 1983, 30-47. Sobre esta cuestión volveremos al estudiar la cristología del judeo-cristianismo.

presenta un cierto interés adicional, ya que cabe la posibilidad de que recoja una tradición judeo-cristiana. Aunque en ella hay elementos de carácter que sólo podemos calificar de legendario (la convicción del sumo sacerdote tras siete días de debate con Santiago acerca de la veracidad del cristianismo hasta el punto de estar dispuesto a recibir el bautismo, el papel sobresaliente de Santiago el hermano de Jesús ya en este periodo, etc.), lo cierto es que también encontramos datos que arrojan luz sobre la controversia judeo-cristiana confirmando en buena medida la fuente lucana.

En primer lugar, el enfrentamiento se centra fundamentalmente en los saduceos y los judeo-cristianos. Es lógicamente la secta más ligada al Templo (en todos los sentidos) la que se siente más afectada por el nuevo movimiento, a la ejecución de cuyo fundador contribuyó activamente. Aunque los judeo-cristianos no se oponen al Templo directamente, creen, sin embargo (y así lo expresan por boca de Pedro), que los días de éste se hallan contados, una actitud que, como veremos, encontramos repetidas veces en otros escritos judeo-cristianos del Nuevo Testamento anteriores a la destrucción del 70 d.C. Los fariseos aparecen divididos entre una actitud más de compás de espera que de tolerancia, similar a la mostrada por Gamaliel en los Hechos, y otra, la de Saulo, que ha descubierto ya que el nuevo movimiento implica un ataque frontal al judaísmo tradicional. Esteban no es mencionado, si bien el peso inicial de la controversia recae en un judeo-cristiano cuyo nombre, Felipe, parece denotar filiación helenista. Finalmente, se nos señala cómo las autoridades judías no tuvieron ningun inconveniente en recurrir a la fuerza en el enfrentamiento con el judeo-cristianismo, mientras éste optaba por una actitud de no-violencia[24].

Los escritos de Pablo son más parcos en cuanto al desencadenamiento de la persecución contra los judeo-cristianos pero igualmente parecen confirmar los datos que poseemos. La persecución en la que él intervino tenía como finalidad clara la aniquilación del judeo-cristianismo, al que contemplaba como un ataque contra las tradiciones judías[25], circustancia ésta más que comprensible si partimos de la militancia farisea del mismo (Flp 3, 5-6).

Frente a aquel movimiento se unían —como, posiblemente, sucedió con la muerte de Jesús— dos grupos, saduceos y fariseos, a los que separaban entre sí multitud de aspectos. Para el primero de ellos, el judeo-cristianismo implicaba una amenaza a su *statu quo*; para el

24. Sobre los antecedentes de la visión de no-violencia en la enseñanza de Jesús, cf. Mt 5, 9; 5, 21-26; 5, 43-48; 26, 52; Jn 18, 36. Ha sido precisamente un autor judío (Flusser, 1975, 81 ss.) el que ha apuntado al hecho de que este radicalismo es una aportación original de Jesús sin antecedentes en el judaísmo.

25. Gál 1, 13-14 y 1, 22 ss. dejan de manifiesto que el objetivo de la persecución no sólo fueron los helenistas sino también los demás judeo-cristianos.

segundo, un ataque vergonzoso a la Ley de Moisés tal y como ellos pensaban que debía ser interpretada. Es más que posible que después de la muerte de Esteban, alguien que se había manifestado muy claramente sobre el Templo y la nación de Israel en su conjunto, los mismos fariseos moderados prefirieran mantenerse, en la medida de lo posible, al margen. Desde luego parece desprenderse de las fuentes que esta vez nadie se atrevió a optar por su defensa.

Desencadenada la persecución con una rapidez inesperada, al estilo de otros progromos religiosos del pasado y del presente, el mismo Esteban no pudo siquiera ser enterrado, a diferencia de otros judíos ejecutados en un simulacro de justicia como Juan el Bautista (Mt 14, 12; Mc 6, 29) o Jesús (Mt 27, 57-61; Mc 15, 42-47; Lc 23, 50-56; Jn 19, 38-42), por las personas cercanas a él. De su sepelio se ocupó un grupo de hombres «piadosos» (cf. Hch 8, 2)[26]. Con todo, lo que quizá fue contemplado como una medida eficaz contra la comunidad de Jerusalén por parte de sus perseguidores se iba a revelar, indirectamente, como una circustancia que propiciaría su expansión ulterior.

IV. LA EXPANSIÓN MISIONERA EN PALESTINA

Desconocemos la duración de la persecución, pero aunque fue lo suficientemente intensa como para provocar un éxodo de buen número de los judeo-cristianos de Jerusalén, debió de resultar breve. Lucas conecta el final de las tensiones con el episodio de la conversión de Pablo (Hch 8, 26-31)[27], y, muy posiblemente, ambos acontecimientos estuvieron muy cercanos en el tiempo[28].

Por otro lado, sabemos que la misma, si bien se inició en Jerusalén, tuvo posibilidades de extenderse a otros lugares, ya que Pablo logró mandamientos judiciales contrarios a los cristianos cuya ejecución debía llevarse a cabo en Siria (Hch 9, 1 ss.). El dato, avalado por diversas fuentes, tiene todos los visos de ser fidedigno[29]. De hecho, ya

26. Marshall (1991, 151 ss.) ha sugerido que Esteban fue sepultado en su calidad de criminal ejecutado y que, si la prohibición de luto público por los criminales (Sanhedrín 6, 6) estaba en vigor en el siglo I d.C., aquellos que lo lloraron realizaron con tal acto una acción de protesta contra la ejecución.

27. La causa de la misma es, según Pablo, la aparición de Jesús resucitado (1 Cor 9, 1; 15, 7; Gál 1, 12; 15-6; 1 Tm 1, 12-16; en la fuente lucana, ver: Hch 9, 1-19; 22, 5-11; 26, 12-20).

28. La computación de la fecha parece ser relativamente fácil. De acuerdo con los datos proporcionados por Gál 1, 18; 2, 1, la conversión de Saulo tuvo lugar diecisiete años (quince según nuestra manera moderna de datar) antes del concilio de Jerusalén del 48 d.C., por lo tanto, debió producirse hacia el 33 d.C. Si, realmente, el movimiento mesiánico disfrutaba de la vitalidad que nos describe Lucas en los Hechos durante los tres primeros años de su existencia, resulta difícil negar que las medidas tomadas en contra suya por el Sanhedrín estaban revestidas de una oportunidad política considerable.

29. En este sentido se pronuncia Jeremias, 1985, 85 (n. 70) y 91.

hemos señalado con anterioridad los estrechos lazos entre Palestina y Siria. Para cuando se produjo el final de la persecución, la nueva fe había conseguido penetrar en Samaria, extenderse en Judea y, posiblemente, mantener, al menos, su influencia en Galilea.

La intensidad de la proscripción no debió ser pequeña: con la excepción de los Doce, la práctica totalidad de los miembros buscó amparo fuera de Jerusalén (Hch 8, 1 b), pero no todos reaccionaron de la misma forma al concluir aquélla. El exilio parece haber sido perpetuo para buen número de los helenistas. Éstos no consta que regresaran a Jerusalén, aunque la mención de Mnasón en Hch 21, 16 (más de veinte años después) hace preguntarse si tal postura fue generalizada. Se ha señalado la posibilidad de que en tal actitud influyera (Hengel, 1979, 74-75) la creencia en que la ciudad había incurrido en una conducta que la condenaba a la destrucción y que lo mejor era abandonarla. Tal extremo, sin embargo, no parece totalmente documentado.

La marcha de los helenistas, el retorno de los «hebreos» y la permanencia de los Doce contribuyeron a configurar la comunidad de Jerusalén como un colectivo formado casi exclusivamente por «hebreos» y así permanecería, casi con toda seguridad, hasta la guerra de Bar Kojba.

Los datos referentes al periodo posterior a la persecución que nos vienen proporcionados por la fuente lucana son muy limitados y van referidos casi de manera exclusiva a la expansión geográfica del movimiento. En primer lugar, nos hallamos con referencias al inicio de la misión samaritana (Hch 8, 4-24)[30]. Algunas fuentes parecen indicar algun contacto previo de Jesús con los samaritanos (cf. Jn 4, 1-2). En cualquiera de los casos, poco debió de quedar de aquel paso fugaz por territorio impuro para un judío y lo más seguro es atribuir los inicios del movimiento a los intentos evangelizadores realizados con ocasión de la persecución. Resulta claramente significativo que la nueva fe entrara en Samaria de manos de los helenistas de la comunidad jerosolimitana[31], aunque, con posterioridad, la obra de expansión recibiera el visto bueno canónico de Pedro y Juan, en nombre de los apóstoles (Hch 8, 14-25). Aunque el nuevo movimiento chocó con algunas manifestaciones de tipo gnóstico (Hch 8, 9 ss.), lo cierto es que el final de la confrontación parece haber sido muy favorable para los judeo-cristianos.

Dentro de esta misma dinámica de expansión misionera —y muy posiblemente de supervisión de obras no iniciadas personalmente por

30. Sobre la misión samaritana, ver Hengel, 1983, 121-126.

31. Hch 8, 5-13 parece indicar a otro helenista, Felipe, como uno de los artífices de la expansión misionera. El dato presenta rasgos notables de verosimilitud y volvemos a encontrar referencias al mismo (Hch 21, 8) siempre en ambientes no estrictamente judíos.

apóstoles— habría que encuadrar asimismo los viajes de Pedro posteriores a la persecución por lugares como Lida (Hch 9, 32-5), la llanura de Sarón y Jope (Hch 9, 36 ss.)[32].

Los datos que poseemos sobre estos enclaves nos inducen a pensar que la elección de los mismos como centros misioneros distó mucho de ser casual. Lida, más tarde conocida como Dióspolis, era una ciudad situada en el camino de Jope a Jerusalén. Aparece mencionada en Josefo (*Guerra* II, 20, 1) como una de las toparquías de Judea y, muy probablemente, suponía un lugar de contacto entre los miembros de la comunidad que habían permanecido en Jerusalén y los que se habían desplazado a Jope.

Esta ciudad resultaba aún de mayor importancia estratégica para la expansión de la nueva fe. Conocida hoy como Jafa o Yafo y situada junto a Tel Aviv, ya aparece citada en las tablillas de Amarna como Iapu. Dado que la ciudad poseía el mejor puerto de toda la costa palestina, auténtica boca del comercio hacia el interior de Judea, debía presentar unas posibilidades de proselitismo y comunicación verdaderamente notables. Su población parece haber sido con anterioridad a la guerra del 66 d.C. predominantemente judía, lo que explica su conversión durante la misma en un centro rebelde (*Guerra* 18, 10 y III, 9, 2-4). En este último lugar el nuevo movimiento dio una vez más señal de su apertura hacia los parias de la sociedad, ya que, según se nos informa en Hch 9, 43, un curtidor formaba parte de la comunidad y Pedro incluso se alojó en su casa[33].

Las características del crecimiento apuntan al hecho de que éste podría haber resultado demasiado descontrolado. Desde luego, en el mismo no habían intervenido los apóstoles, por regla general. Debió por tanto considerarse lógico que éstos (tal fue, al parecer, la tarea de Pedro) se ocuparan de fiscalizar la nueva situación.

V. LA EXPANSIÓN MISIONERA FUERA DE PALESTINA

El crecimiento del colectivo no se limitó empero a Palestina y, en virtud de esta circustancia, la muerte de Esteban y la subsiguiente persecución iban a tener dimensiones universales que no sólo no implicaron el final del movimiento, sino que originaron su proyección en el ámbito gentil[34]. Quizá en un intento de hallar refugio entre sus familiares, un

32. Acerca de estos enclaves, con bibliografía, ver Schürer, 1987, II, 85 ss.

33. Sobre el oficio de curtidor pesaban no sólo sospechas de ser repugnante sino también inmoral, cf. Ket. VII 10; Tos. Ket. VII 11 (269, 27); j. Ket. VII 11, 31d 22 (V-1, 102); b. Ket. 77ª. Como exclamaba Rabbí (m. 217 d.C.): «Desdichado del que es curtidor» cf. b. Quid. 82b bar., par. b. Pes. 65.ª bar.

34. Sobre la penetración del helenismo entre los judíos, ver: Hengel, 1989 y 1991, Vidal Manzanares, 1993c, 62 ss.

cierto número de judeo-cristianos llegó hasta Fenicia, Chipre y Antioquía. Esta área trasciende de los límites de nuestro estudio y, por tanto, no nos vamos a adentrar en su análisis. Pero sí nos parece importante señalar que aquella salida de los ámbitos palestinos iba a sentar las bases del cristianismo como una fe de corte universal.

En Antioquía (Hch 11, 19-24) fue donde, por primera vez que sepamos, se anunció el mensaje a gentiles como norma general de actuación. Cabe la posibilidad de que tal decisión arrancara de algun precedente de aceptación de los mismos en el seno de la nueva fe, que la tradición lucana atribuye a Pedro[35]. Lo cierto es, sin embargo, que tal hecho fue también posterior a la muerte de Esteban y además, hasta ese momento, tal posibilidad no había pasado de ser, hecha la salvedad de los samaritanos, algo excepcional. Lógicamente sería en ese mismo medio, como más adelante veremos, donde primero se pensó en hallar un *modus vivendi* relacionado con aquellas personas de extracción no-judía que habían abrazado la fe en Jesús.

Resulta difícil saber si todas aquellas consecuencias fueron provocadas conscientemente por el judeo-cristianismo palestino como tal o si, por el contrario, surgieron sobre la marcha desbordando los planes y la visión iniciales del movimiento. El papel de creyentes anónimos (Hch 11, 20), miembros helenistas de la comunidad jerosolimitana, huidos de Jerusalén tras la muerte de Esteban, parece, desde luego, haber sido muy relevante.

A la vez, los itinerarios de inspección desarrollados por Pedro así como el envío de Bernabé a Antioquía por parte de la iglesia de Jerusalén (Hch 11, 22) parecen indicar que ésta no sólo no condenó tal postura sino que buscó cómo integrarla en la visión y la acción del colectivo.

Atribuir, pues, toda la expansión en el mundo gentil a los helenistas resulta claramente inexacto. Si de ellos partió la idea —¿salvando el precedente petrino o tomando pie de él?—, los judeo-cristianos de Jerusalén que no eran helenistas la recibieron bien y la aceptaron como propia. El hecho no deja de ser destacado si tenemos en cuenta que, desde la muerte de Esteban, la iglesia de Jerusalén no cuenta ya con helenistas[36] en su seno y, por tanto, podía haber sido susceptible de un mayor nacionalismo espiritual.

Desde luego, es dudoso el hecho de que sin una «canonización» posterior de aquellas posturas (canonización en la que pesó decisivamente la figura de Pedro, en particular, y la de todos los apóstoles, en general: Hch 8, 14 ss.) el cristianismo hubiera podido convertirse en una fe universal. Tal paso de considerable trascendencia en la historia

35. Cf. Hch 10, 1-11, 18, donde se relata la historia de la conversión de un centurión de Cesarea llamado Cornelio.

36. La única excepción aparece en Hch 21, 16 al mencionar a Mnasón de Chipre, pero éste no es seguro que sea un miembro de la iglesia de Jerusalén.

del cristianismo, en concreto, y de la humanidad, en general, no derivó, pues, como suele insistirse de manera continua y no desinteresada, de la acción de Pablo, sino de las del judeo-cristianismo y sus principales dirigentes.

El periodo de tiempo a cuyo estudio hemos dedicado esta parte del presente trabajo fue, a nuestro juicio, de importancia trascendental no sólo para el judeo-cristianismo naciente sino también para la Iglesia posterior. Superviviente del trauma emocional que implicó la condena y muerte de Jesús, la comunidad mesiánica no sólo no desapareció, como se hubiera podido esperar, sino que se vio dotada de una vitalidad realmente sorprendente. Dotado de una clara originalidad en cuanto a su organización y funcionamiento, originalidad en la que no estaba ausente una notable flexibilidad a la hora de afrontar nuevas situaciones, en un lapso breve de tiempo que cubre un periodo de unos tres años aproximadamente, el movimiento gozó de un éxito al parecer considerable, en medio de la misma ciudad de Jerusalén que había contemplado la ejecución de Jesús.

No puede dudarse de que la creencia en la resurrección de Jesús —que llevaría incluso a antiguos enemigos del grupo (como fue Pablo) a integrarse celosamente en el mismo— y una intensa experiencia espiritual ligada con la fiesta de Pentecostés, quizá vivida en un contexto de renovación del pacto con Dios, influyeron no sólo en el vigor inicial del grupo sino también en la transformación personal de muchos de sus componentes y en la captación de nuevos fieles.

Como tendremos ocasión de ver, es más que posible que el citado éxito no transcurriera tanto entre la flor y nata de los jerosolimitanos propiamente dichos como entre sectores bien diversos de la población. En cualquier caso, debió de ser de cierta magnitud.

Las capacidades potenciales de expansión de la comunidad así como su relativización (sería excesivo hablar de oposición frontal) de las autoridades espirituales de la nación y de instituciones como el templo no tardaron en provocar una persecución legalmente instigada por un Sanhedrín controlado mayoritariamente por los saduceos, pero que se vio apoyada también por la acción directa de algunos de los fariseos como Saulo, y el silencio, si es que no aquiescencia, de los demás.

Sin duda, contrariamente a lo que esperaban sus promotores, aquella proscripción, breve pero intensa e incluso trasplantada fuera de Palestina, no eliminó al reciente movimiento. Por el contrario, contribuyó a su expansión no sólo en Judea y Samaria (aparte de Galilea), sino también a su penetración en Siria y en tierra de gentiles. De este periodo poseemos muy escasos datos salvo en lo relativo a su extensión temporal —que debió de situarse entre el año 33 (conversión de Pablo y posible fin de la persecución) y el 41 d.C. (en que la subida de Agripa

al poder volvió a colocar a la comunidad en una situación de dificultad a la que haremos referencia al tratar el periodo siguiente)— y a la ubicación en algunos centros urbanos de importancia estratégica para el proselitismo.

En buena medida, en medio de la vida aparentemente tranquila («un periodo de paz», Hch 9, 31) correspondiente a ese periodo de ocho-nueve años posterior a la proscripción empezaron a hacer acto de presencia circustancias de enorme relevancia posterior. Así, comenzó a verse como natural (aunque no sin ciertas resistencias iniciales) la entrada de gentiles en la comunidad y el hecho de que comunidades filiales de la de Jerusalén acometieran la predicación entre éstos del mensaje que, hasta entonces, se había limitado a los judíos. El nuevo movimiento se colocaba así, al menos una década antes de que Pablo contara en el mismo con cierta relevancia, en la recta que lo llevaría de ser una secta judía a convertirse en una religión universal.

No fue menor la influencia de estos años en la organización del cristianismo posterior. Aunque resultaría un evidente anacronismo retrotraer formas eclesiales posteriores a la primitiva comunidad de Jerusalén, ciertamente algunas instituciones nacieron en aquel medio y el modelo de organización apostólica —inspecciones incluidas— recibió su impulso en aquella fase de la historia del cristianismo. Más adelante tendremos ocasión de examinar con más detalle estos aspectos. Aquellas aportaciones iniciales, prescindiendo de las modificaciones (a veces, sustanciales) que experimentarían con el paso del tiempo, resultan decisivas para comprender el cristianismo posterior.

2. LA IGLESIA UNIVERSAL: DE LA CORONACIÓN DE AGRIPA AL CONCILIO DE JERUSALÉN (*ca.* 37-49 d.C.)

Si hacia la mitad de los años treinta el judeo-cristianismo palestino se hallaba inmerso en un periodo de expansión que no sólo trascendió de Judea sino que sentó las bases de la penetración en el mundo gentil, el final de esa misma década y el inicio de la siguiente marcarían una era señalada por la aparición de conflictos de no poca trascendencia. Esta misma intranquilidad iba a tener sus paralelos en el judaísmo de la época, pero, como tendremos ocasión de ver, las razones resultarían muy distintas.

I. BAJO CALÍGULA Y HERODES (37-40 d.C.)[1]

La subida al poder de Cayo Calígula (Suetonio, *Calígula* IX) se produjo bajo unas expectativas muy favorables que no se vieron defraudadas en los seis primeros meses de su gobierno. En octubre del 37 d.C., Calígula cayó gravemente enfermo y al recuperarse de la dolencia pudo ya apreciarse en él un cambio notable de carácter que Josefo describe como un paso de la moderación a la autodeificación (*Ant.* XVIII, 256). Al inicio de su principado, Calígula había liberado a Herodes Agripa de su prisión —donde se hallaba por ofender a Tiberio (*Guerra* II, 178)— otorgándole además grandes honores y asignándole el gobierno del territorio que su tío Felipe había gobernado como tetrarca hasta su fallecimiento, unos tres años antes, al igual que la zona norteña de Abilene, que anteriormente había formado parte de la tetrarquía de Lisanias. Asimismo le concedió el título de rey (*Guerra* II, 181; *Ant* XVIII, 236 ss.), a lo que se unió la satisfacción que le brindó la caída

1. Acerca de Judea y los Julio-Claudios, ver Pflaum, 1960-1961; Rhoads, 1976; Smallwood, 1976; Guevara, 1985; Schürer, 1987 ; Vidal Manzanares, 1993a, 1993b y 1993c.

en desgracia de Herodes Antipas y el ulterior paso de la tetrarquía de Galilea y de Perea, que éste detentaba, a su propio reino (39 d.C.) (*Guerra* II, 182 ss.; *Ant* XVIII, 240 ss.). El cambio en la actitud de Calígula se produciría, aproximadamente, al año y medio de dar comienzo su reinado (*Ant* XVIII, 7, 2). En el otoño del 38 d.C., tuvo lugar una sangrienta algarada contra los judíos de Alejandría aparentemente debida al populacho pero incitada realmente por el emperador, que creía firmemente en su propia divinidad (Filón, *Legatio* 11; 13-16; 43; *Ant* XVIII, 7, 2; XIX, 1, 1; 1, 2; *Dión* LIX, 26, 28; Suetonio, *Calígula* XXII). El saqueo de las propiedades judías, el asesinato de judíos y la profanación y destrucción de sus sinagogas no se hicieron esperar (*Contra Flaco* 6-7, 8, 9 y 20; *Legación* 18). La situación sin embargo debió de suavizarse un tanto cuando Flaco fue llevado a Roma como prisionero y desterrado inmediatamente a la isla de Andros en el Egeo donde fue ejecutado (*Contra Flaco* 12-21). Todavía en el 40 d.C. seguía existiendo una considerable tensión entre judíos y gentiles alejandrinos que motivó el envío a Roma de una legación, encabezada por Filón, para presentar el caso al emperador. Éste, tras recibirlos de manera humillante, los despidió sin que lograran su objetivo (*Ant* XVIII, 8, 1). Cronológicamente en paralelo con el viaje de la legación se producía un incidente en Palestina que hubiera podido tener gravísimas consecuencias. Nos referimos, claro está, al archiconocido episodio de la estatua imperial que Calígula ordenó que fuera levantada en el templo de Jerusalén (invierno del 39-40 d.C.) (*Legación* 30). Al correr la noticia, una multitud espontánea de judíos dividida en seis grupos diferentes (ancianos, hombres, niños, ancianas, mujeres y niñas) se presentó ante el gobernador romano Petronio, quien les prometió posponer el cumplimiento de la orden (*Legación* 32; *Guerra* II, 10, 3-5; *Ant* XVIII, 8, 2-3), si bien silenció al emperador la verdad. Calígula accedió a un aplazamiento por razones de tipo práctico como eran el tiempo necesario para cumplir sus deseos y la cercanía del período de la cosecha, que podía ser arruinada por los judíos. Pese a todo envió una carta a Petronio ordenándole llevar a cabo lo antes posible su misión (*Legación* 33; 34-5). Nuevas discusiones con los judíos y la intercesión de Aristóbulo, el hermano de Agripa, impulsaron finalmente a Petronio a solicitar del emperador la revocación de la orden (*Ant* XVIII 8, 5-6; *Guerra* II, 10, 3-5). Agripa había suplicado lo mismo de Calígula en Putéoli, al regreso de éste de su campaña germánica (*Legación* 29 y 35-41) obteniendo que ordenara no profanar el templo. Pese a todo, el emperador dejó bien sentado que si alguien deseaba erigirle un templo o una estatua fuera de Jerusalén, no se le podría impedir. La concesión del emperador tendría corta vigencia, puesto que al poco ordenó fabricar una estatua en Roma que debía ser colocada en Jerusalén. Finalmente, sólo el asesinato del emperador

(24 de enero del 41 d.C.), que aconteció poco después, concluyó de manera definitiva la cuestión. Su muerte salvó también a Petronio, al que Calígula había enviado la orden de suicidarse (Meg Taan 26; TJ Sot 24 b; TB Sot 33a).

De las fuentes no se desprende que los diversos enfrentamientos con Calígula turbasen de manera especial a los judeo-cristianos. El episodio no aparece recogido en las fuentes cristianas del siglo I y, en cierta medida, resulta lógico si tenemos en cuenta que la caída del Templo, antes o después, formaba parte de sus creencias. Así había sido anunciado por Jesús mediante hechos simbólicos como la limpieza del recinto[2] y a través de discursos de tono apocalíptico[3]. Por otro lado, ya hemos visto cómo tal punto de vista era compartido por los helenistas —como Esteban— y, en general, por la comunidad jerosolimitana. Tampoco en la diáspora cristiana parece que el episodio despertara mayor interés. En la segunda carta a los Tesalonicenses (2, 1-4) se recoge una referencia paulina al Anticristo que, ocasionalmente, se ha considerado inspirada en el episodio de Calígula[4]. Con todo, y hay que reconocer que, a nivel especulativo, la posibilidad no puede ser rechazada, lo cierto es que la segunda carta a los Tesalonicenses es posterior al evento y difícilmente podría estar refiriéndose a un suceso ya pasado como si se tratara de una profecía futura. A lo sumo, podría tomar pie de lo ya acontecido para apuntar, tipológicamente, hacia el porvenir.

Se ha formulado también la hipótesis de que durante estos azarosos días del año 40 d.C. hubieran podido ponerse en circulación por escrito algunos discursos de Jesús que, aparentemente, pudieran interpretarse como teniendo relación con el episodio protagonizado por Calígula. Serían éstos los denominados posteriormente apocalipsis sinópticos (Mt 24, Mc 13, Lc 21). La lectura de éstos permite, efectivamente, trazar paralelos entre los dos relatos:

> Pero cuando veais la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel, colocada donde no debe estar —entienda el lector—, entonces los que estén en Judea huyan a los montes. El que esté en la azotea, no descienda a la casa, ni entre para tomar algo de la casa, y el que se halle en el campo, no regrese para tomar la capa. Pero ¡ay de las que estén encinta, y de las que se hallen criando en aquellos días! Orad, por lo tanto, para que vuestra huida no tenga lugar en invierno; porque aquellos días serán de tribulación como no la ha habido nunca

2. En este mismo sentido y con discusión de otras interpretaciones, ver Sanders, 1985, 61 ss. En favor de la historicidad del anuncio pronunciado por Jesús acerca de la destrucción del templo, ver: Theissen, 1979, I, 3; C. Rowland, 1989, 162 ss.; R. A. Guelich, «Destruction of Jerusalem», 1992, 172 ss.; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Jesús».

3. Ver los apocalipsis sinópticos de Mt 24, Mc 13 y Lc 21. De especial importancia, en cuanto a su valor primitivo, es el dicho contenido en Q 13, 34. Vidal Manzanares, 1993b.

4. Discusión sobre el origen de la terminología del pasaje en Bruce, 1982 y Marshall, 1983.

desde el principio de la creación que Dios creó hasta este tiempo, ni la habrá (Mc 13, 14-19).

Según la tesis enunciada, la abominación de la desolación podría ser una referencia a la estatua de Calígula y esto explicaría que, en el texto recogido por Mc 13, 14, el participio esté en género masculino aunque se refiera a un sustantivo neutro facilitando así la interpretación que convierte la abominación en algo personal. Tal visión no deja de ser sugestiva pero difícilmente puede ser considerada convincente. La «abominación de la desolación» mencionada en los apocalipsis sinópticos es indiscutiblemente una cita del libro de Daniel y como tal es reconocida en términos generales[5]. Puesto que el pasaje de Daniel parece ir referido con casi absoluta seguridad a la profanación efectuada por Antíoco IV Epífanes en el templo de Jerusalén, resulta más razonable pensar que no resultó difícil para la apocalíptica posterior —incluida la propia de Jesús— remitirse a la mencionada cita del profeta en relación con eventos futuros de contaminación del templo a manos de potencias paganas.

Ahora bien, ¿implica esto que los judeo-cristianos identificaron durante el año 40 d.C. a Calígula con la «abominación de la desolación»; que tal conexión llevó a recoger por escrito los dichos apocalípticos de Jesús relacionados con el tema y que la expresión «entienda el lector» es una velada referencia aconsejando identificar al emperador con la «abominación»? Si hemos de ser honestos, tenemos que reconocer que nada sólido nos impulsa a creerlo así. Sin embargo, cabe la posibilidad de que ya algunos dichos de Jesús, incluidos los apocalípticos, estuvieran recogidos por escrito en torno al año 40 d.C. (Vidal Manzanares, 1993b, 7 ss.). También es posible que algún judeo-cristiano identificara la «abominación» con Calígula, pero el movimiento, en su conjunto, no parece haberse visto especialmente impresionado por estos acontecimientos. Desde luego, no lo suficiente como para poner en práctica el consejo de Jesús y huir a los montes distanciándose de Jerusalén. Unas décadas después la reacción judeo-cristiana resultaría, como tendremos ocasión de ver, radicalmente distinta.

II. BAJO CLAUDIO Y HERODES AGRIPA

Una de las primeras acciones de gobierno de Claudio, el sucesor de Calígula, consistió en añadir Judea al reino de Agripa, que llegaba así a regir un territorio casi similar al de su abuelo (*Guerra* II, 214; *Ant.* XIX, 274). Además, Claudio otorgó a Agripa el rango consular y

5. Para un estudio sobre este tema, remitimos a las obras sobre los sinópticos mencionadas en la parte destinada al estudio de las fuentes escritas.

entregó el reino de Calcia, en el valle del Líbano, a Herodes, hermano de Agripa. Claudio posiblemente actuaba así movido por los últimos disturbios acontecidos en Judea que aconsejaban gobernar esta área mediante un monarca interpuesto mejor que directamente. La Mishnah da cuenta de la popularidad de Herodes Agripa (*Sotah* 7, 8)[6]. Según la ley de Moisés (Dt 31), durante la fiesta de *Sukkot* debía leerse en alto la Ley a la gente reunida en el santuario central. En octubre del año 41 d.C., durante la celebración de esta fiesta —unos quince días después del final del año sabático del 40-41— Agripa, en su calidad de rey de los judíos, compareció según el ritual prescrito. Agripa recibió de pie el rollo del libro del Deuteronomio que le entregó el sumo sacerdote, pero en lugar de sentarse para leer las secciones concretas del mismo —algo que le estaba permitido como rey— permaneció de pie mientras las leía. Al llegar al versículo 15 del capítulo 17 de Deuteronomio («Pondrás como rey sobre ti a uno de tus hermanos; no pondrás a un extranjero —que no es hermano tuyo— sobre ti»), Herodes rompió a llorar recordando su estirpe edomita. Ante aquel gesto, el pueblo prorrumpió en gritos de «No temas; tú eres nuestro hermano, tú eres nuestro hermano», recordando su parentesco con Mariamna. Herodes Agripa no defraudó aquella confianza de la población y procuró manifestar un celo por la religión judía que aparece reflejado de manera insistente en las fuentes. La Mishnah (*Bikkurim* 3, 4)[7], aparte del suceso ya citado, señala cómo, en la fiesta de las Primicias, el rey llevaba su cesta sobre el hombro al patio del templo como un judío cualquiera. También dedicó al templo la cadena de oro que le había regalado Calígula con motivo de su liberación (*Ant.* XIX, 294 s.) y, al entrar como rey en Jerusalén, ofreció sacrificios de acción de gracias en el templo, pagando los gastos de varios nazireos cuyos votos estaban a punto de expirar y cuyo rapado de cabello debía ir vinculado a las correspondientes ofrendas (*Ant.* XIX, 294). Asimismo, alivió la presión fiscal que pesaba sobre algunos de los habitantes de Jerusalén (*Ant.* XIX, 299). Seguramente hubo mucho de frío cálculo político por parte de Herodes Agripa en toda su piedad judía. Prueba de ello es que no mostró ningun tipo de escrúpulo religioso fuera de las zonas estrictamente judías de su reino. Así, por ejemplo, las monedas acuñadas en Cesarea y otros lugares no-judíos de su reino llevan efigies de él o del emperador (Meyshan 1954, 186 ss.). Igualmente ordenó la colocación de estatuas de él y de su familia en Cesarea (*Ant.* XIX, 357), y en la dedicación de los baños públicos, las columnatas, el teatro y el anfiteatro de Beryto (Beirut) dio muestra de andar muy lejos de la

6. Sobre algunos aspectos lingüísticos de este pasaje que vienen a resaltar su valor histórico, ver Pérez Fernández, 1992, 184 y 208.

7. Para algunas observaciones lingüísticas relacionadas con este texto, subrayando su importancia como fuente histórica, ver Pérez Fernández, 1992, 184.

piedad judía (*Ant.* XIX, 335 ss.). Con todo, Herodes no parece haber tenido demasiado éxito con sus súbditos no-judíos y buena prueba de ello son las manifestaciones de júbilo en Cesarea y Sebaste que siguieron a su muerte en el 44 d.C. (*Ant.* XIX, 356 ss.). En cuanto a los judíos, supo ganárselos con la suficiente astucia como para que no protestaran por el trato que mantenía con los súbditos gentiles ni tampoco por la forma en que destituyó durante su breve reinado a tres sumos sacerdotes y nombró otros tantos: Simón Kanzeras, Matías y Elioenai (*Ant.* XIX, 297 ss., 313 ss., 342).

Herodes Agripa emprendió acciones directas contra el judeo-cristianismo, motivadas por un mero cálculo político. Según Hch 12, 1 ss., el rey ejecutó a Santiago, uno de los componentes del grupo original de los Doce y del terceto más restringido y más cercano a Jesús, y procedió a encarcelar a Pedro, presumiblemente con las mismas intenciones. Se ha sugerido igualmente la posibilidad de que Juan, el hermano de Santiago, hubiera sido martirizado durante la persecución herodiana (Schwartz, 1904 y 1910), pero la supuesta evidencia es muy discutible. Aparte de una interpretación peculiar de Mc 10, 39, en el sentido de un martirio conjunto —lo que implica forzar el texto, a nuestro juicio— el mayor argumento en favor de tal teoría deriva del fragmento De Boor del *Epítome de la historia* de Felipe de Side (*ca.* 450 d.C.), según el cual «Papías, en su segundo libro, dice que Juan el divino y Santiago su hermano fueron asesinados por los judíos». La referencia a Papías en Jorge Hamartolos (siglo IX d.C.) recogida en el *Codex Coislinianus* (305) concuerda con esta noticia pero, aun aceptando su veracidad, sólo nos indicaría que ambos hermanos sufrieron el martirio a manos de adversarios judíos y no que éste fuera conjunto, ni siquiera en la misma época.

La acción de Herodes Agripa no pudo estar mejor pensada. Santiago era uno de los miembros del grupo de los tres y lo mismo puede señalarse de Pedro. Este ataque selectivo aparentemente pretendía descabezar a un movimiento que no sólo no había desaparecido a más de una década de la ejecución de su fundador sino que además se estaba extendiendo entre los judíos de la Diáspora y los gentiles.

Posiblemente, este último hecho podía haber enajenado al movimiento incluso buena parte de las simpatías de que disfrutaba entre el resto de los judíos. La fuente lucana señala que Pedro no se había limitado a legitimar la entrada de gentiles en el grupo sino que además había pasado por alto ciertas normas rituales (Hch 10) y que los demás miembros del colectivo habían consentido en ello (Hch 11), algo que tuvo que ser muy mal visto por sus compatriotas.

Si Pedro salvó la vida en medio de aquella conflictiva situación, se debió al hecho de que Agripa pospuso su ejecución hasta después de la

fiesta de los Panes sin levadura. Antes de que la semana de fiesta concluyera, Pedro escapó de la prisión en circustancias extrañas que Agripa interpretó como debidas a la connivencia de algun funcionario y que le llevaron a ejecutar a algunos de los sospechosos (Hch 12, 18-19). Pedro no corrió el riesgo de ser apresado de nuevo. Según la fuente lucana, se apresuró a huir a un lugar sin determinar y antes parece haber ordenado que se avisara de su decisión a Santiago, uno de los hermanos de Jesús (Hch 12, 17).

Las fuentes cristianas apuntan sin discusión a una incredulidad de los hermanos de Jesús en vida de éste (Jn 7, 5; también Mt 13, 55 y Mc 6, 3), que se había transformado en fe tras los sucesos pascuales hasta el punto de que se integraron en la comunidad jerosolimitana (Hch 1, 14). En el caso concreto de Santiago, parece que el factor determinante fue una aparición de Jesús tras su muerte (1 Cor 15, 7). Diez años después de ésta, su papel en el seno del judeo-cristianismo palestino tenía la suficiente importancia como para que Pedro le dejara al cuidado de la comunidad y Pablo lo considerara algún tiempo después como una «columna de la iglesia» (Gál 2, 9), junto a Pedro y a Juan.

Sin duda la decisión de que estuviera a la cabeza de la comunidad jerosolimitana resultó apropiada. Santiago era un hombre celoso en el cumplimiento de la ley mosaica y tal circustancia podía facilitar el limado de asperezas entre el movimiento judeo-cristiano y el resto de sus compatriotas. Si Pedro podía parecer un dirigente descuidado y heterodoxo en su actitud hacia los gentiles (lo que repercutía negativamente en la imagen pública del movimiento al que pertenecía), Santiago podía ser contemplado como un fiel observante susceptible de detener el proceso de creciente impopularidad al que se veía abocado el judeo-cristianismo y, con ello, quizá, la progresiva persecución desencadenada por Herodes. Desde ese momento hasta su muerte, el hermano de Jesús sería el dirigente reconocido de la iglesia en Jerusalén.

La estrategia de Herodes en contra del judeo-cristianismo iba a concluir en virtud de su inesperado y rápido fallecimiento. Acerca del mismo nos informan Josefo y los Hechos de manera coincidente en cuanto a los hechos principales (Hch 12, 20 ss.; *Ant* XIX, 343 s.). Los habitantes de Tiro y Sidón habían experimentado fuertes tensiones con Agripa[8], pero, dado que dependían de los distritos de Galilea para su alimentación, pronto intentaron reconciliarse con el rey, lo que lograron sobornando a Blasto, un camarero o chambelán de Herodes. Los fenicios, a fin de dar testimonio público de la reconciliación con el rey,

8. Posiblemente habría que atribuir ésta al hecho de que Petronio, escuchando las protestas de los judíos, hubiera retirado la estatua de Claudio que los habitantes de Dora habían colocado en la sinagoga de esta ciudad (Josefo, *Ant* XIX, 300 ss.).

descendieron a Cesarea con ocasión de un festival celebrado en honor de Claudio, posiblemente[9] el 1 de agosto que era la fecha de su cumpleaños (Suetonio, *Claudio* 2, 1). Según Josefo (*Ant.* XIX, 343 s.), el rey tomó asiento en el teatro al amanecer del segundo día de los juegos, llevando una túnica que, tejida con hilo de plata, reflejaba los rayos del sol, de manera que el público —formado por gentiles, por supuesto— comenzó a invocarlo como dios. Según Hch 12, el origen de las loas fueron los términos en que habló a los delegados fenicios, que fueron definidos como «voz de dios y no de un hombre» (Hch 12, 21), un aspecto éste que encaja a la perfección con lo que conocemos del trasfondo político en que se movían ambas partes. Lucas y Josefo coinciden en señalar que fue durante ese instante cuando Herodes cayó víctima de un dolor mortal, que es interpretado como un castigo divino por no haber honrado a Dios ni haber rechazado el culto que le tributaba la multitud. La muerte se produjo cinco días más tarde, quizá de una perforación de apéndice (Merrins, 1904, 561 ss.), aunque se ha atribuido asimismo a un envenenamiento por arsénico (Meyshan, 1954), una obstrucción intestinal aguda (Short, 1953, 66 ss.) e incluso un quiste hidatídico (Bruce, 1980, 263).

Para los judíos, el episodio fue un auténtico desastre nacional. Muy posiblemente, de no haberse producido la muerte de Agripa —que, a la sazón, contaba sólo cuarenta y cuatro años de edad—, se hubiera evitado la catástrofe del 70 y hubiera seguido existiendo un rey judío, posibilidad que se truncó desde el momento en que Claudio, siguiendo el consejo de sus asesores, no entregó el reino de Agripa a su hijo de diecisiete años de edad argumentando su juventud. Por el contrario, para los judeo-cristianos la muerte de Herodes Agripa significó la desaparición de un peligroso oponente que había causado la muerte al menos de uno de sus dirigentes principales y el exilio de otro. Incluso, al ocuparse sólo de cuestiones civiles, cabía la posibilidad de que el ocupante romano fuera incluso más objetivo a la hora de abordar los posibles conflictos que un rey inclinado a satisfacer a los poderes fácticos judíos. Eliminado su perseguidor y dirigida por Santiago, una figura irreprochable desde la perspectiva judía más amplia, la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén iba a experimentar durante algunos años un crecimiento espontáneo y sin conflictos. Quizá lo que mejor resume este periodo es la fuente lucana al indicar que «la palabra de Dios crecía y se multiplicaba» (Hch 12, 24a). El siguiente reto con el que se enfrentaría el judeo-cristianismo procedería no de fuera sino de su propio interior.

9. La otra posibilidad, señalada por Meyer (1923, 167), es que se tratara de los juegos quinquenales instituidos por Herodes el grande en Cesarea en honor del emperador con ocasión de la fundación de la ciudad el 5 de marzo del 9 a.C. Esta tesis tropieza con la dificultad de que el año 44 no era quinquenal según el cómputo de Cesarea.

III. EL INICIO DE LA ERA DE LOS PROCURADORES[10]

El periodo iniciado con la muerte de Herodes Agripa iba a caracterizarse por un progresivo deterioro. Cuspio Fado, el primer procurador romano que gobernaba Judea desde la muerte de Herodes Agripa, extendía su poder ahora sobre la totalidad del reino de éste y, por vez primera, desde los tiempos de Herodes el Grande, Galilea era integrada en la provincia de Judea. La primera misión de Fado fue desencadenar la represión contra los habitantes de Cesarea y Sebaste que habían manifestado su alegría por la muerte de Agripa (*Ant.* XIX, 364). A este episodio siguieron una disputa fronteriza entre los habitantes de Filadelfia (Amman), una de las ciudades gentiles de la Decápolis, y los judíos de Zia, un villorrio situado al oeste de aquélla, a unos venticinco kilómetros de distancia, que concluyó con derramamiento de sangre; el enfrentamiento con un tal Ptolomeo, al que capturó y dio muerte (*Ant.* XX, 5); la lucha contra Teudas, al que Josefo califica de charlatán (*Ant.* XX, 97 ss.) y al que no debe confundirse con el Teudas mencionado en Hch 5, 36[11]; y la conversión del romano en custodio de las vestiduras del sumo sacerdote, una medida de una enorme peligrosidad potencial que no llegó a estar en vigor sólo porque Claudio —quizá persuadido por el hijo de Agripa y su primo Aristóbulo— se opuso a ello (*Ant.* XX, 6-14).

En torno al año 46 Fado fue sucedido como procurador por Tiberio Julio Alejandro —que no sólo era un apóstata, sino que además aprovechaba cualquier oportunidad para ponerlo de manifiesto— y que tomó posesión de su cargo, cuando Judea se hallaba bajo los efectos de una de las hambres que se produjeron bajo Claudio (Suetonio, *Claudio* XVIII, 2). Izates, rey de Adiabene y prosélito del judaísmo, envió a Jerusalén alimentos para aliviar la miseria de los pobres y asimismo se refiere a su madre Elena de Adiabene, también prosélita, que hizo adquirir víveres en Alejandría (grano) y Chipre (higos), haciéndolos luego llegar a Judea para que fueran repartidos entre los necesitados (*Ant.* III, 320 ss.; XX, 51-53, 101; quizá *Nazir* 3, 6)[12]. Según la fuente lucana, esta desgracia había sido anunciada por uno de

10. Hemos optado por utilizar el término «procurador» que el más unitario de «gobernador». En términos generales, esta figura jurídica recibió durante los gobiernos de Augusto y Tiberio el nombre de «prefecto» (*praefectus-eparjos*) y desde Claudio, al menos, el de «procurador» (*procurator-epítropos*). En este sentido, aparte de las obras ya citadas, ver: Frova, 1961, 419-434 (inscripción en la que Poncio Pilato es descrito como *praefectus Iudaeae*); Brunt, 1966, 461-489; Schürer, 1901, I, 357 ss.

11. El Teudas de Hch 5 debe identificarse con Teodoro o Matías de Margalo que fue quemado vivo pocos meses antes de la muerte de Herodes, según relata Josefo (*Guerra* I, 648-655 y *Ant* XVII, 149-167). Una defensa magnífica de este punto de vista —que compartimos— en Guevara, 1985, 214 ss.; ver también Feldman, 1984, 717 ss.

12. Para aspectos lingüísticos relacionados con este pasaje, ver Pérez Fernández, 1992, 179-180.

los profetas de la comunidad antioquena, de nombre Agabo, y, como consecuencia del anuncio, la misma optó por enviar ayuda a los judeo-cristianos a través de Pablo y Bernabé (Hch 11, 27-30), así como posiblemente también de Tito (Gál 2, 1 ss.). La penuria iba a coadyuvar a la rebelión de Santiago y Simón, dos hijos de Judas el Galileo (*Ant.* XX, 102), que concluyó con la derrota y ejecución de los mismos a manos del ocupante romano.

La situación iba a deteriorarse incluso más durante el periodo en que Cumano (48-52 d.C.) fue gobernador. Durante el mismo se produjeron repetidas injurias de los soldados romanos a la religión judía (*Guerra* II, 224 y 229; *Ant.* XX, 108 y 115), asesinatos de peregrinos judíos (*Guerra* II, 232; *Ant.* XX, 118), un incremento del bandolerismo (*Guerra* II, 228 y *Ant.* XX, 113) e incluso el estallido de un conflicto armado entre los judíos y los samaritanos (*Guerra* II, 232-246; *Ant.* XX, 118-136). La visión de los gentiles —no excesivamente bien considerados por el judaísmo— debió de experimentar asimismo un empeoramiento de no pequeñas dimensiones que repercutiría en la historia del judeo-cristianismo.

IV. EL PROBLEMA GENTIL

La expansión del movimiento cristiano por Asia Menor —y, muy especialmente, su crecimiento entre los gentiles— iba a tener consecuencias inmediatas sobre el judeo-cristianismo palestino[13]. Rebasa el objeto del presente estudio abordar las fases de la penetración de la fe en Jesús en un ámbito extrapalestino, pero resulta de importancia fundamental abordar cómo aquélla influyó en el seno del judeo-cristianismo confinado a esa región concreta.

Muy posiblemente, en la década de los cuarenta todavía el número de cristianos que procedían de estirpe judía era superior al de los de ascendencia gentil. Con todo, la posibilidad de que las proporciones se invirtieran no era descabellada. Pedro parece haber estado conectado ya con la obra entre la Diáspora (Gál 1, 18; 2, 11-14; 1 Cor 1, 10 s.; 3, 4 s.) y los gentiles por esta fecha (aunque no sepamos exactamente los detalles) y, quizá, cabría señalar lo mismo de Juan. Por lo que sabemos, su ministerio —al que se uniría significativamente el de Bernabé y Pablo— tuvo éxito. A menos, pues, que la situación mencionada fuera abordada de manera prudente, los resultados podrían resultar fatales para el movimiento.

El peligro mayor, obviamente, era el presentado por el sincretismo. Para los gentiles, desconocedores del trasfondo judío, la nueva fe

13. Un resumen de esa primera expansión partiendo de manera primordial de la iglesia madre de Antioquía se halla recogido en los capítulos 13 y 14 del libro de los Hechos.

carecía de significado comprensible. Jesús podía ser presentado como el Mesías de Israel, pero resulta dudoso que semejante enunciado pudiera ser atractivo para alguien que ni era judío ni sabía qué o quién era el Mesías. La misma traducción de esta palabra al griego como *Jristós* —el término del que procede el castellano Cristo— no resultaba tampoco especialmente reveladora porque carecía de connotación religiosa en un ámbito gentil. No tardaría por tanto en identificarse con un nombre personal —y así sigue siendo hasta el día de hoy— e incluso con el nombre Jrestos, típico de los esclavos. Otros títulos utilizados por los judeo-cristianos, como veremos en la tercera parte, del tipo de Señor o Hijo de Dios podían ser comprendidos por los gentiles pero con un contenido semántico radicalmente distinto.

Las dificultades de comprensión en el terreno teológico no se limitaban a lo que podríamos denominar cristología. Términos como «reino de Dios» o «reino de los cielos» de nuevo carecían prácticamente de significado para un gentil. Otros, como «vida eterna», eran susceptibles de ser interpretados en un sentido diferente al judío.

El choque resultaba aún mayor cuando se abordaba la cuestión ética. Los judíos que recibían a Jesús como Mesías y Señor partían de una fe dotada de una carga ética elevada que les proporcionaba patrones de conducta moral y digna. De hecho, muchos de los gentiles que se integraban en la asistencia a las sinagogas en calidad de «temerosos de Dios» lo hacían, en multitud de ocasiones, obedeciendo al nivel moral de los judíos. Para éstos, caso de convertirse a Jesús el Mesías, el mensaje de los discípulos de éste era sólo una reinterpretación de esa ética a la luz de las enseñanzas del Maestro. Todo esto hacía presagiar que el nuevo movimiento mantendría un envidiable nivel moral y seguramente así hubiera sido de no verse tal posibilidad en situación de peligro a causa de la perspectiva de entrada masiva de conversos procedentes de la obra misionera entre los gentiles.

La admisión de nuevos miembros en número suficiente como para desequilibrar el elemento judío resultaba una amenaza clara para el movimiento. Pasajes como el escrito por Pablo en Rom 1, 18 s. o los contenidos en Sab 13, 1 s. y 14, 12 o la carta de Aristeas 134-138 dejan de manifiesto que los judíos en general —y no sólo algunos de los judeo-cristianos— sentían auténtico horror ante la relajación moral propia del mundo gentil.

En el caso de algunos judeo-cristianos de Palestina, la preocupación ante tal posibilidad llegó a ser lo suficientemente acuciante como para desplazarse hasta Antioquía e intentar imponer lo que consideraban que sería una solución óptima para el problema. Al parecer, los mencionados judeo-cristianos eran de origen fariseo (Hch 15, 5) y cabe al menos la posibilidad de que aún siguieran formando parte de alguna hermandad de esta secta. Su entrada en el movimiento judeo-cristiano

no debería resultarnos extraña. Los judeo-cristianos admitían como ellos la resurrección de los muertos —incluso pretendían contar con la prueba definitiva de la misma en virtud de la resurrección de Jesús (Hch 2, 29 s.; 4, 10 s.; 1 Cor 15, 1 s.)— y eran críticos hacia los saduceos que controlaban el servicio del templo. Por otro lado, la figura de Santiago —un riguroso cumplidor de la Ley— no debía de carecer de atractivo para muchos fariseos. Ciertamente, la *halajáh* judeo-cristiana era distinta de la farisea, pero nada hacía suponer que la ley de Moisés careciera de vigencia en sus aspectos morales para los judeo-cristianos.

No terminaba ahí todo. El control romano sobre Judea estaba despertando, como ya hemos visto, brotes de punzante nacionalismo. Los denominados por Josefo «bandidos» comenzaban a enfrentarse directamente al poder invasor empuñando las armas. Los rebeldes contra el ocupante romano estaban pagando su osadía con la muerte de manera generalizada y aquellas ejecuciones servían para soliviantar más los ánimos judíos.

Todo este entramado social e ideológico, siquiera indirectamente, iba a plantear problemas a los judeo-cristianos. A partir de entonces, el ser sospechoso de simpatizar mínimamente con los romanos iba a implicar hacerse acreedor a los ataques de estos elementos subversivos (*Guerra* II, 254 ss. y *Ant.* XX, 186 ss.). Si la iglesia de Jerusalén tendía puentes hacia el mundo gentil —y era difícil no interpretar así la postura de Pedro o la evangelización de los gentiles fuera de Palestina—, no tardaría en verse atacada por aquéllos, razón de más por lo tanto para marcar distancias.

Debido a todo lo anterior, la solución propuesta por estos judeo-cristianos resultaba considerablemente tentadora. Por un lado, serviría de barrera de contención frente al problema de un posible deterioro moral causado por la entrada de los gentiles en el movimiento. La circuncisión de los mismos y el cumplimiento subsiguiente de los preceptos de la ley mosaica constituirían garantía suficiente de ello. Acostumbrados a la visión multisecular de un cristianismo meramente gentil, tal propuesta puede resultar chocante para el hombre moderno, pero en aquella época partía de bases muy sólidas. Si se deseaba dotar de una vertebración moral a los conversos gentiles procedentes del paganismo, poca duda podía haber de que lo mejor sería educarlos en una ley que Dios mismo había entregado a Moisés en el Sinaí. Si se pretendía anteceder la entrada de los gentiles por un periodo de aprendizaje espiritual, no parecía que pudiera haber mejor norma de enseñanza que la ley de Moisés. Por otro lado, tal medida permitiría además alejar la amenaza de un ataque nacionalista. No parecía posible que ningun judío —por muy nacionalista que pudiera ser— fuera a objetar en contra de las relaciones con un gentil que, a fin de cuentas,

se había convertido al judaísmo circuncidándose y comprometiéndose a guardar meticulosamente la ley de Moisés.

La propuesta de aquellos jerosolimitanos resultaba tan lógica, al menos en apariencia, que cabe la posibilidad de que incluso hubiera sido prevista —y ulteriormente defendida— asimismo por miembros de la iglesia de Antioquía. De hecho, eso explicaría la acogida, parcial, que prestaron a los judeo-cristianos palestinos que la propugnaban.

Tal rigorismo en relación con la circuncisión no parece haber tenido precedentes en el judeo-cristianismo ni tampoco era generalizado en el judaísmo. Ciertamente, de las fuentes se desprende que la insistencia en la circuncisión dentro del judeo-cristianismo era nueva y no existe ningún dato en el sentido de que el tema fuera discutido al inicio de la misión entre los gentiles. De hecho, incluso algunos maestros judíos se habían mostrado con anterioridad partidarios de dispensar a aquellos de semejante rito, siempre que cumplieran moralmente con su nueva fe. La misma escuela de Hillel mantenía que el bautismo de los prosélitos gentiles era válido sin necesidad de verse acompañado por la circuncisión (TB Yebamot 46a). Ananías, el maestro judío del rey Izates de Adiabene, recomendó a éste que no se circuncidara pese a adorar al Dios de Israel (*Ant.* XX, 34 ss.) y cabe la posibilidad de que Juan mantuviera un punto de vista paralelo al insistir en el bautismo como señal de arrepentimiento. Indudablemente, no era ésa la visión de los judeo-cristianos que visitaron Antioquía, procedentes de Palestina, y quizá podría verse en ello, siquiera indirectamente, además de los motivos aducidos, también en algún caso concreto, un intento de dificultar así el acceso de los gentiles al seno del movimiento.

V. LA DISPUTA DE ANTIOQUÍA

En relación con esta visita de los judeo-cristianos partidarios de la circuncisión a Antioquía, descrita en Hch 15, 1, es donde, muy posiblemente, debemos conectar el episodio que Pablo narra en Gál 2, 11-14, referente a un enfrentamiento con Pedro. Al parecer, este último había visitado Antioquía con anterioridad y había compartido con los miembros de la comunidad en esta ciudad su punto de vista favorable a no imponer el yugo de la Ley a los gentiles. La información proporcionada por Pablo encaja, de hecho, con los datos que la fuente lucana recoge en el episodio descrito en Hch 10 y 11 relativo a Cornelio, así como con lo referido a Simón, el curtidor de Jope (Hch 10, 28), y pone de manifiesto que, sustancialmente, Pablo y Pedro tenían el mismo punto de vista en relación con el tema. Este último «no tenía ningun reparo en comer con los gentiles» (Gál 2, 12).

La situación cambió cuando se produjo la llegada de algunos judeo-cristianos palestinos cercanos a Santiago (Gál 2, 12). Atemorizado, Pedro optó por desviarse de su línea de conducta inicial, lo que provocó —bastante lógicamente, dado su peso en el movimiento— una postura similar en los demás judeo-cristianos de Antioquía e incluso en alguien tan comprometido con la misión entre los gentiles como Bernabé (Gál 2, 13). No sabemos cuál fue exactamente el mensaje que entregaron aquellos judeo-cristianos palestinos a Pedro, pero posiblemente vendría referido al escándalo que tal conducta podría estar causando entre los judíos que no eran cristianos[14]. Para un judío que se tomara la ley en serio, no era posible sentarse a una mesa en que el alimento no fuera *kasher* y el judío que actuara así distaba mucho ante sus ojos de ser observante (Jewett, 1970-1971, 198 ss.). Cabe también la posibilidad de que hicieran asimismo referencia a la revuelta situación política de Palestina y a la manera en que esto creaba tensiones en relación con los gentiles.

La reacción de Pablo fue inmediata por cuanto una conducta de ese tipo no sólo amenazaba con dividir drásticamente la comunidad antioquena sino que además implicaba un retroceso en la postura de Pedro susceptible de influir en el resto del judeo-cristianismo y de limitar la misión entre los gentiles. Existía asimismo el riesgo de que una insistencia meticulosa en relación con este tipo de normas de cara a los gentiles llevara a los mismos a ver el cristianismo no como una fe en la que la salvación era obtenida mediante la fe en Jesús sino a través de la práctica de una serie de ritos, algo que tampoco sostenían los judeo-cristianos palestinos.

Lugar aparte debieron de merecer también las posibles consecuencias comunitarias de la actitud de Pedro. Si un cristiano judío y otro gentil no podían sentarse juntos a comer, tampoco podrían hacerlo para celebrar el partimiento o fracción del pan[15], y si ésa —que era la señal de unión de los creyentes en Jesús— desaparecía, ¿cuánto tiempo pasaría antes de que el movimiento acabara expulsando de su seno a los gentiles?

Para terminar de empeorar la situación, Pablo parece haber estado convencido —y seguramente no estaba equivocado— de que ni Pedro ni Bernabé creían en lo que ahora estaban haciendo, por lo que, a su juicio, la semilla de la hipocresía y de la conveniencia podía enraizarse

14. T. W. Manson (1962, 178 ss.) ha sugerido que el origen del mensaje era el propio Santiago y que éste fue entregado a Pedro por medio de una persona. Sin embargo, tal tesis parece atribuir a las fuentes más de lo que hay en ellas, puesto que atribuye a Santiago directamente lo que éstas hacen proceder sólo de alguno de sus partidarios.

15. Recordemos que este rito estuvo unido en las primeras décadas de existencia del cristianismo a la celebración de una comida tanto en el ámbito judeo-cristiano (Hch 2, 42-7), como en el gentil (Hch 20, 7 ss.; 1 Cor 11, 17 ss.).

con facilidad en el seno de la comunidad cristiana a menos que se atajara la situación de raíz. El enfrentamiento resultaba inevitable[16].

Pablo parece haberse enfrentado directamente con Pedro ante toda la asamblea insistiendo en el hecho de que si él mismo como judío no cumplía con las normas alimenticias del judaísmo, no tenía ningún derecho a obligar a los gentiles a actuar de esa manera (Gál 2, 14). No sabemos empero el resultado final de la controversia porque la misma no es referida en Hechos y en la carta a los Gálatas Pablo pasa a continuación a otro tema sin indicarnos el desenlace del conflicto. Tampoco sabemos el efecto final de la carta de Pablo sobre los gálatas a los que se dirigía[17], pero lo que sí resulta obvio es que la cuestión no quedó en absoluto zanjada.

De acuerdo con la fuente lucana, la ulterior insistencia del partido de la circuncisión en favor de su postura terminó por crear tal malestar en la comunidad antioquena que ésta optó por enviar una delegación a Jerusalén —en la que Pablo y Bernabé parecen haber tenido un papel relevante— para solventar el conflicto. Lo que allí se decidiría resultaría esencial en el desarrollo posterior del judeo-cristianismo, en particular, y del cristianismo, en general. Pero antes pasemos a analizar la figura del personaje que entonces era dirigente máximo de la comunidad jerosolimitana.

VI. SANTIAGO, EL «HERMANO DEL SEÑOR»

Contamos con pocos datos relativos a la persona de Santiago con anterioridad a desempeñar un papel dirigente en el seno de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Tanto Mateo como Marcos (Mt 13, 55 ss.; Mc 6, 3 ss.) lo presentan como uno de los hermanos de Jesús —los otros se llamarían José, Simón y Judas—, y Juan, sin citarlo explícitamente, indica de los mismos que no creyeron en Jesús en vida del mismo (Jn 7, 5). Lo cierto, sin embargo, es que tanto la madre de Jesús como sus hermanos aparecen tempranamente integrados en la comunidad jerosolimitana, incluso con anterioridad a Pentecostés (Hch 1, 14). La razón de esta conversión —que casi podríamos denominar súbita— es atribuida por las fuentes cristianas al hecho de que, al menos Santiago, fue objeto de, al menos, una aparición del Jesús resucitado. Desde luego la tradición al respecto debe de ser muy temprana y tiene todos los visos de resultar fidedigna porque Pablo (1

16. Sin embargo, es posible que Pedro quizá sólo intentara contemporizar y no causar escándalo, como Pablo mismo recomendaría en alguno de sus escritos posteriores (Rm 14, 13-21). En favor de esta interpretación, ver Bruce, 1990, 176 ss.

17. Sobre la relación entre Gálatas y el relato de Hechos, ver el apéndice dedicado al estudio histórico de esta última fuente.

Cor 15, 7), a mediados de los años cincuenta, ya la señala como antigua y procedente de cristianos anteriores a él.

Es muy posible asimismo que la relación de parentesco entre Jesús y Santiago influyera, siquiera indirectamente, en el peso que el segundo disfrutó en el interior de la comunidad jerosolimitana. Sin embargo, establecer exactamente el tipo de parentesco entre ambos ha provocado polémicas cuya base y punto de partida son —reconozcámoslo— más teológicos y dogmáticos que propiamente históricos. Josefo[18] parece haber entendido que eran hermanos carnales y en el mismo sentido ha sido comprendido el término *adelfós* con el que se califica a Santiago por los autores judíos posteriores (Klausner, 1971, 368; Schonfield, 1988, 134; Flusser, 1975, 136 ss.). De esa misma opinión fueron también algunos de los Padres de la Iglesia, como Hegesipo (que nos ha llegado a través de Eusebio de Cesarea), Tertuliano (*De carne Christi* VII; *Adv. Marc.* IV, 19; *De monog.* VIII; *De virg. vel.* VI) o Juan Crisóstomo (*Homilia* 44, sobre Mt 1) —este último además no parece haber tenido un concepto muy elevado de la madre de Jesús— que consideraban a Santiago como hermano de Jesús e hijo de María[19].

En general, los autores católicos (Lagrange, 1929, 79-93; Garenne, 1928; Brown, 1982, 427 ss. y 531 ss.) —persiguiendo, sin duda, no colisionar con la doctrina de la virginidad perpetua de María— han señalado que la palabra «hermano» en hebreo y arameo tiene un sentido más amplio que en las lenguas modernas y que precisamente con ese campo semántico habría que aplicarla a Santiago y a los demás hermanos de Jesús. Ciertamente tal tesis es posible, pero resulta difícil creer que Pablo, el autor de los Hechos, Marcos y Juan, escribiendo en griego y para un público en buena medida helénico, utilizaran la palabra *adelfós* para referirse a Santiago y los demás hermanos de Jesús proporcionándole un significado distinto del que tiene en esa lengua y más cuando contaban con términos específicos para «primos»[20] o «parientes»[21].

Tan poco consistente puede resultar este argumento lingüístico que Jerónimo —y en eso sería seguido posteriormente por algunas iglesias orientales— aceptó que, efectivamente, los hermanos de Jesús —incluido Santiago— eran realmente hermanos de él, pero los adscribió a un matrimonio anterior de José salvando así la creencia en la virginidad perpetua de María. Hemos estudiado con anterioridad este aspecto (Vidal Manzanares, 1991a, 191-205) mostrando cómo la tesis de Jerónimo es muy tardía aunque cuenta en su favor con el hecho de arrancar de algún

18. Para una discusión completa sobre el tema ver, en la Primera parte del presente estudio, el apartado de las fuentes escritas relativo a Josefo (*supra*, 36 s.).

19. Referencias completas a todos estos autores en Vidal Manzanares, 1992b.

20. *Anepsios,* en Col 4, 10.

21. *Synguenes* o *synguenys* en Mc 6, 4; Lc 1, 58; 2, 44; 14, 12; 21, 16; Jn 18, 26; Hch 10, 24; Rom 9, 3; 16, 7, 11 y 21.

apócrifo judeo-cristiano en el que, no obstante, pesó sin duda más el elemento apologético —librar a Jesús de la acusación de ilegitimidad— que el deseo de conservar una tradición histórica fidedigna.

Para el historiador que no se halle preocupado por defender un dogma asumido previamente, la solución más natural es la de aceptar que Santiago fue hermano de Jesús e hijo de María, aunque no cabe duda de que las otras posibilidades —«hermano» = «pariente» o «hermano» = hijo anterior de José— no son del todo improbables, si bien deberíamos preguntarnos con P. Bonnard (1983, 287) si «¿se habrían derrochado tales tesoros de erudición para probarlo si no lo hubiese exigido el dogma posterior?».

Pocos años después de Pentecostés Santiago ya parece haber contado con un papel de relevancia en Jerusalén. Pese a no haber pertenecido al grupo de los Doce, Pablo le asigna categoría apostólica en una época que se puede fechar unos tres años después de su conversión camino de Damasco (Gál 1, 18-19). Otros catorce años más tarde de aquel momento, lo describe como una de las «columnas» de la comunidad jerosolimitana (Gál 2, 1-10), siendo las otras dos Pedro y Juan.

La huida de Pedro, a la que hemos hecho referencia en el capítulo anterior, ligada a su recomendación —o reconocimiento— del liderazgo de Santiago y la desaparición de Juan[22], contribuyó a establecer un gobierno centrado en el hermano de Jesús. Esta asunción de funciones iba a producirse en un periodo especialmente turbulento en el terreno social, político y económico, lo que además vendría vinculado al problema que ahora representaba la admisión de los gentiles en el seno del colectivo así como la solicitud de la comunidad de Antioquía para que se procediera desde Jerusalén a solventarlo.

VII. EL CONCILIO DE JERUSALÉN

1. *Cuestiones previas*

El denominado concilio de Jerusalén es un suceso al que la fuente lucana dota de una significación absolutamente esencial[23]. El mismo

22. Para aquellos que, como vimos en el capítulo anterior, creen que fue martirizado junto a su hermano Santiago durante el reinado de Herodes Agripa, la respuesta a este interrogante resulta evidente aunque, como ya indicamos, dista de estar claramente establecida. Otra posibilidad sería la de atribuirle una obra misionera (¿en Asia Menor?) similar a la de Pedro en la Diáspora occidental. Esa sería una posible explicación para la salida de escena de Juan en relación con la comunidad de Jerusalén.

23. Según F. F. Bruce (1990, 282), similar a la que otorga a la visita de Pedro a la casa de Cornelio y a la conversión de Pablo. Sustancialmente coincidimos con ese punto de vista. Sobre el concilio véanse: K. Lake 1933, I, 195-212; Dibelius, 1955, 93-111; Barrett, 1985, 91-108; Aguirre, 1988, 33 ss.; Bruce, 1988, 1990; Foaker-Jackson, 1931 o Hengel, 1980, 117 ss.

aparece descrito como una reunión de apóstoles —sin determinar cuántos de ellos estaban presentes y citando sólo alguno de los nombres— y ancianos de la comunidad jerosolimitana cuya finalidad era zanjar de manera definitiva la cuestión de los términos en que un gentil podía ser admitido en el seno de la comunidad (lo que implicaba una referencia al tema de la circuncisión), así como el grado de contacto social que podía existir entre judeo-cristianos y gentil-cristianos. De acuerdo a la fuente lucana, el concilio fue precedido por un informe de Pablo y Bernabé acerca de la misión entre los gentiles en Chipre y Asia Menor, aunque ninguno de los dos pudo participar de manera activa en la reunión subsiguiente.

La fuente —o fuentes— reflejada en el libro de los Hechos parece dotada de una notable claridad y precisión a la hora de describir el evento y, de hecho, los problemas de comprensión surgen sólo cuando se pretende identificar lo narrado en Hechos con lo relatado por Pablo en Gál 2, 1-10, donde se habla de un encuentro de éste y Bernabé con los tres pilares de la iglesia jerosolimitana: Santiago, Pedro y Juan. En el apéndice relativo a los Hechos hemos recogido y discutido las diferentes posturas en relación con este tema, pero, de manera más sucinta, podemos indicar aquí que, a nuestro juicio, la única interpretación que hace justicia a las fuentes es aquella que interpreta los sucesos recogidos en Gál 2, 1-10 y Hch 15 como dos acontecimientos distintos e independientes.

Las razones para esta interpretación pueden resumirse de la siguiente manera:

a) El tema de discusión

Mientras que en Gál 2, 1-10 el objeto del encuentro fue la delimitación de zonas de misión —Pablo y Bernabé entre los gentiles, Pedro entre los judíos— y parece dudoso que se llegara a hablar de la circuncisión[24], Hch 15 relata, por el contrario, una reunión relacionada de manera casi exclusiva con este tema y en la que no se abordó la discusión sobre la adscripción de competencias en la misión.

b) Los protagonistas

Mientras que en Gál 2, 1-10 se nos habla de una reunión privada (Gál 2, 2) en la que habrían estado sólo Pablo y Bernabé, por un lado, y los dirigentes jerosolimitanos, por otro, en Hch 15 nos hallamos con una conferencia pública (Hch 15, 12 y 22) en la que ni Pablo ni Bernabé participan de manera directa.

24. En el mismo sentido, ver Manson, 1962, 175-6 y Hengel, 1980, 117.

c) El momento

Finalmente Pablo menciona, en Gál 1 y 2, varias visitas a Jerusalén que excluyen la posibilidad de que los dos relatos se refieran al mismo episodio. La primera visita fue tres años después de su conversión y se corresponde con el episodio narrado en Hch 9, 26-30. En el curso de la misma estuvo con Pedro quince días (Gál 1, 18-19) pero no vio a ningún otro apóstol salvo a Santiago, «el hermano del Señor». La segunda visita se produjo catorce años después acompañado de Bernabé y Tito (Gál 2, 1 ss.). Corresponde al relato recogido en Hch 11, 30 y es en el curso de la misma cuando se produjo una división del área de misión, pero en absoluto se nos menciona nada similar a lo narrado en Hch 15.

d) La conclusión

Mientras que el episodio de Gálatas no hace referencia a ninguna solución dispositiva final, el de Hch 15 sí contiene la misma —como veremos más adelante— y ésta se halla bien atestiguada históricamente por otras fuentes como el Apocalipsis (2, 14 y 20), Tertuliano (*Apología* IX, 13) y Eusebio (*HE* V, 1, 26)[25], lo suficiente como para atribuirle un origen muy antiguo y, dada su aparente ambigüedad, apostólico. Tales notas encajan perfectamente con la aceptación de un concilio como el descrito en Hch 15 pero son imposibles de admitir si pensamos que la entrevista de Gál y Hch 15 se refieren al mismo episodio.

De las enormes diferencias entre los dos episodios algunos han desprendido o que Hechos recoge el mismo suceso pero lo narra peor —lo que, como hemos, visto es imposible dadas las enormes diferencias entre los dos y la imposibilidad de armonizarlas— o que el episodio de Hechos es falso y, en realidad, sólo aconteció lo narrado en Gál 2, 1 s. —lo que colisiona con la universalidad de aceptación de los mandatos de Hch 15 que describiremos más adelante en este capítulo. Lo cierto es que ambos puntos de vista parecen partir de una presuposición bien discutible —o la falsedad del relato lucano o la necesidad de identificar éste con lo mencionado en Gálatas, una fuente paulina escrita antes del episodio de Hch 15— que ni es cuidadosa en la crítica de fuentes ni hace justicia a las mismas, porque éstas resultan armónicas.

25. No parece que el mismo fuera ya entendido correctamente por los mencionados Padres —por ejemplo, en relación con los mandatos del pacto con Noé—, pero la referencia indica que venía de antiguo y que su origen tenía la suficiente autoridad como para que no se considerara abrogado. Razones muy similares, sin duda, debieron de llevar al autor de Hechos a recogerlo en su texto. Cullmann (1953, 50) ha indicado la posibilidad de que Pedro hubiese abandonado su actividad en la Diáspora para intervenir en el concilio.

De hecho, Pablo coincide totalmente con la fuente lucana en todas las visitas realizadas a Jerusalén con anterioridad a la mencionada en Hch 15. Esta última, sin embargo, no es mencionada en Gálatas porque todavía no había tenido lugar. Tal circustancia cronológica explica asimismo que el episodio sobre la comunión con los gentiles —disputa con Pedro, etc.— tenga ese aspecto de indefinición que presenta en la epístola.

Precisamente por ello, la carta a los Gálatas reconoce la tensión con Pedro —pese a los frutos de la entrevista recogida en Hch 1— y no menciona el concilio de Jerusalén sino que recurre a la elaboración teológica para abogar en favor de la justificación por la fe, que excluye la idea de una salvación por obras y exime a los gentiles de la circuncisión.

Con posterioridad a la redacción de Gálatas, el problema no sólo no se solventó sino que incluso se agudizó con la visita de los jerosolimitanos partidarios de la circuncisión (Hch 15, 5). Tal episodio obligó, finalmente, a pedir ayuda a Jerusalén en la resolución del conflicto y fruto de ello es precisamente el concilio que tuvo lugar en esta ciudad.

2. *El concilio*

Según la fuente lucana, la solución del problema no debió de resultar fácil ni se decidió de manera inmediata. Tras una prolongada discusión —en la que parece que no se llegó a una solución definitiva (Hch 15, 7)— Pedro optó por volcar su autoridad en favor de una postura que afirmaba la idea de la salvación por la fe (Hch 15, 9 y 11) y que insistía no sólo en la inutilidad de obligar a los gentiles a guardar la Ley y ser circuncidados sino también en la imposibilidad de guardar ésta de una manera total (Hch 15, 10). La intervención de Pedro debió de resultar decisiva y buena prueba de ello es que el texto occidental señala en la variante de Hch 15, 12 que «todos los ancianos consintieron a las palabras de Pedro». La fuente lucana no vuelve a mencionar a este personaje[26], pero, como ha señalado Hengel (1979, 125), «la legitimación de la misión a los gentiles es virtualmente la última obra de Pedro». La intervención petrina es muy posible que también diera pie para que Pablo y Bernabé relataran los éxitos del primer viaje misionero entre los gentiles (Hch 15, 12).

Con todo, lo que zanjó la discusión fue la intervención final de Santiago (Hch 15, 13 s.). El hecho de que él concluyera con el debate

26. Thiede (1988, 158 ss.) ha señalado incluso que Pedro podría haberse enterado de la situación a través de Marcos que ya habría abandonado a Pablo y Bernabé (Hch 13, 13). Ambas tesis cuentan con bastante posibilidad de ser ciertas pero no pueden afirmarse de manera categórica.

indica que, ya en esa época, era el jefe indiscutible de la comunidad de Jerusalén y que podía imponer su criterio sin discusión. El texto de su discurso recogido en la fuente lucana presenta, además, notables paralelismos con las expresiones contenidas en la carta del Nuevo Testamento que lleva su nombre. Santiago respaldó el argumento emanado de la experiencia personal de Pedro y además estableció la manera en que la misma podría armonizar con la Escritura. Lo hizo a través de un *pesher* —una forma de interpretación bíblica que hemos llegado a conocer mejor en las últimas décadas gracias a los documentos del Mar Muerto— a partir del texto de Am 9, 11 ss.

La forma en que el mismo nos ha sido transmitido por Lucas indica o bien una fuente semítica o un testimonio directo sin referencia a los cuales no se puede entender el argumento de Santiago. Éste universaliza la profecía vocalizando *'adam* (humanidad) en lugar de *'edom* (Edom) y leyendo *yidreshu* (para que el resto de la humanidad busque al Señor) en lugar de *yireshu* (para que posean al resto de Edom)[27]. Igualmente parece que Santiago ignora la partícula *et*, propia del complemento directo, antes de *sheerit*. Viene a recurrir así al modelo de respuesta rabínica conocido como *yelammedenu* (que nuestro maestro responda)[28] consistente en apelar a la Escritura para confirmar lo que ya se ha dicho o hecho y lo que se va a decidir.

La solución del problema propuesta por el hermano de Jesús quizá podría considerarse de compromiso, pero, en realidad, salvaba la entrada de los gentiles en el seno del movimiento sin obligarlos a ser circuncidados ni a guardar la ley mosaica, al mismo tiempo que limaba las posibilidades de escándalo en relación con los judíos, algo que, en aquel periodo concreto de la historia palestina, no sólo tenía una trascendencia evangelizadora sino también social.

3. *La decisión*

El contenido concreto del denominado decreto apostólico —que, en realidad, sería más apropiado denominar «decreto jacobeo»— presenta alguna dificultad, dadas las variantes textuales que tenemos de la fuente lucana. En el texto occidental a los gentiles se les prohíbe la idolatría, la fornicación y la sangre, a la vez que se añade la fórmula negativa de la Regla de oro: «No hagáis a los demás las cosas que no queréis que os hagan a vosotros». Esta última formulación aparece igualmente en la literatura del periodo intertestamentario (Tob 4, 15), rabínica (TB Shabbat 31a; Abot de R. Nathan 2, 26) y paleocristiana (*Didajé* 1, 2).

27. Naturalmente también podría darse el caso de que Santiago hiciera referencia a un texto más antiguo y fidedigno que el transmitido por el TM.

28. En el mismo sentido, J. W. Bowker, 1967-1968, 96-111.

Es bastante probable que el texto occidental represente, sin embargo, una revisión de los mandatos originales surgida en una época en que los mismos carecían ya de la relevancia primigenia y en que se buscaba, posiblemente, armonizarlos con posturas más extremas de rechazo de la ley mosaica en el seno del cristianismo. Así, en otros textos se prohíbe la carne de animales sacrificados a los ídolos así como la sangre (seguramente una referencia al precepto noáquico de no comer de un animal que no estuviera muerto, es decir, que aún tuviera su vida o sangre en el interior). Posiblemente, a estas dos prohibiciones se añadió la de abstenerse de *porneia,* entendiendo por la misma no tanto «fornicación» —la práctica de la misma estaba prohibida para cristianos judíos y gentiles por igual y no se discutía[29]— cuanto la violación de los grados de consanguinidad y afinidad prohibidos en Lv 18, 6-18. Vendría así a traducir el término hebreo *zenut* y presentaría paralelos con lo recogido, por ejemplo, en el *Documento de Damasco* IV, 17 ss. Estas normas relativas al matrimonio resultaban esenciales en el judaísmo y no puede negarse su influencia en la ley canónica posterior. Con ello se evitaba, fundamentalmente, el escándalo de los judíos[30].

La disposición articulada por Santiago venía a resultar una respuesta clara al problema. Por un lado, era evidente que no podía ponerse cortapisas a la entrada de los gentiles en el movimiento. Tal conducta hubiera chocado con lo establecido en la Biblia y con muestras de lo que se consideraba bendecido por Dios a través de testimonios como el de Pedro. Por otro lado, no tenía ningún sentido obligar a los gentiles a circuncidarse y a guardar una ley reservada para Israel y más teniendo en cuenta que la salvación se obtenía por la fe en Jesús y no por las obras de la Ley.

En cuanto al problema de las comidas comunes entre judíos y gentiles, también se articulaba una inteligente solución de compromiso. Ciertamente los gentiles no estaban obligados a someterse a la normativa mosaica sobre alimentos, pero debían abstenerse de aquellos alimentos sacrificados a los ídolos o de comer animales vivos (prohibición de la sangre)[31]. Asimismo —y para evitar conflictos en relación con posibles matrimonios mixtos o escándalo de los judeocristianos en relación con otros contraídos sólo entre cristianos gentiles— no debería permitirse un grado de consanguinidad y afinidad matrimonial distinto del contemplado en la ley de Moisés.

Dado que además Santiago había optado por imponer unas normas muy similares a las exigidas a los «temerosos de Dios» gentiles, su

29. Ver al respecto Gál 6, 19, como ejemplo de la enseñanza paulina anterior al concilio de Jerusalén en relación con la fornicación. Ejemplos cercanamente posteriores en 1 Cor 5 y 1 Tes 4, 3 ss.

30. En tal sentido creemos que debe interpretarse la referencia a los mismos de Hch 15, 21.

31. En el mismo sentido en la literatura rabínica, Sanh 56a.

solución no podía ser tachada de anti-judía o de relajada. De hecho, venía a corresponder, *grosso modo*, con los preceptos del pacto de Noé que son aplicables por igual, según la Biblia y la ley oral, a todos los pueblos de la tierra descendientes de aquel personaje.

La tesis de Santiago obligaba ciertamente a aceptar un compromiso a las dos partes. Por un lado, los partidarios de imponer la circuncisión y la práctica de la Ley a los gentiles se veían obligados a renunciar a su punto de vista, aunque se aceptaba una tesis encaminada a no causar escándalo a los judíos. Por el otro, Pablo, Bernabé y los defensores del punto de vista que señalaba que los gentiles no estaban obligados a la circuncisión ni al cumplimiento de la ley mosaica veían reconocido el mismo como correcto, pero, a cambio, se veían sometidos a aceptar concesiones encaminadas a no provocar escándalo. Tal transacción asentaba, no obstante, como consagrados los puntos de vista defendidos previamente por Pedro, la comunidad de Antioquía, Bernabé y Pablo. Este último entregaría en el futuro el texto del decreto a otras iglesias gentiles como un modelo de convivencia (Hch 15, 23 y 16, 4).

Desde luego la veracidad de lo consignado en la fuente lucana aparece, siquiera indirectamente, confirmado por la universalidad que alcanzó la medida. El texto de la misma aparece como vinculante en fuente tan temprana como la de redacción del libro de Apocalipsis (2, 14 y 20) dirigido a las iglesias de Asia Menor; en el siglo II era observado por las iglesias del valle del Ródano —y, más concretamente, por los mártires de Viena y Lyon (*HE* V, 1, 26)— y por las del norte de África (Tertuliano, *Apología* IX, 13); y todavía en el siglo IX el rey inglés Alfredo lo citó en el preámbulo de su código de leyes.

Con todo, y pese a la aceptación universal posterior, Pablo no se vería libre en el futuro de tener que hacer concesiones puntuales (D. W. B. Robinson, 1964, 401) de cara a la misión entre los de ellos[32], ni aquello le evitó ser objeto de la maledicencia de algunos judíos (Hch 21, 21) (maledicencia que, como tendremos ocasión de ver, no fue compartida por Santiago ni por los judeo-cristianos jerosolimitanos). El «decreto jacobeo» había abierto el camino de expansión de la fe en Jesús entre los gentiles de una manera que se revelaría ya irreversible, lo que convierte al judeo-cristiano Santiago en uno de los artífices decisivos del paso de la fe en Jesús de creencia judía a fe universal.

32. Como la circuncisión de Timoteo (Hch 16, 1 ss.). No debe olvidarse, sin embargo, que Timoteo era hijo de judía convertida al cristianismo. En cuanto al principio evangelizador de Pablo en relación con este tema, ver Rom 14 y 1 y Cor 10, 23 ss.

3. EL GOBIERNO DE SANTIAGO SOBRE LA COMUNIDAD JEROSOLIMITANA CON POSTERIORIDAD AL CONCILIO DE JERUSALÉN (*ca.* 50-62 d.C.)

Como tuvimos ocasión de ver en el capítulo anterior, el concilio de Jerusalén zanjó no sólo la cuestión del terreno sobre el que se aceptaría la entrada de los gentiles en el movimiento cristiano, sino también la manera en que quedarían articuladas sus relaciones en la mesa común con los judíos. Aunque el papel de Pedro resultó de enorme importancia para hacer bascular la decisión en favor de las tesis de apertura previamente sostenidas por él y, posteriormente, defendidas por la iglesia de Antioquía, Bernabé y Pablo, lo cierto es que el artífice final de la solución fue Santiago, «el hermano del Señor», que, por aquella época, parece haber ejercido el gobierno sobre la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Santiago se alzará durante algo más de doce años —hasta su muerte— como el jefe indiscutido del judeo-cristianismo palestino. Fue aquélla una época convulsa, cuyas líneas maestras señalaremos antes de ocuparnos, de nuevo, del judeo-cristianismo palestino.

I. BAJO FÉLIX (52-60 d.C.) Y FESTO (60-62 d.C.)

La corrupción de Félix, quien, según Tácito (*Historias* V, 9), ejercía los poderes de rey con alma de esclavo, tuvo como consecuencia directa la de arrastrar a los judíos a un clima aún más proclive a la búsqueda de soluciones violentas. Enfrentado con aquellos a los que Josefo denomina «engañadores e impostores» (*Guerra* II, 259) o «bandoleros y charlatanes» (*Ant.* XX, 160), tuvo que combatir al llamado «charlatán» egipcio (*Guerra* II, 261; *Ant.* XX, 169 ss.) —quizá un judío de origen egipcio— que, tras labrarse una reputación como profeta, reunió a varios millares de seguidores en el desierto e intentó tomar

Jerusalén. Félix lo venció con relativa facilidad y parece que para muchos judíos aquella experiencia dejó un amargo regusto a decepción. Prueba de ello podría ser el que, años después, cuando un oficial romano vio cómo la multitud de Jerusalén golpeaba a un hombre, pensara que el mismo no era sino el egipcio del que se vengaban sus antiguos fieles y adversarios[1]. Josefo señala que el egipcio contaba con un ejército de treinta mil hombres, pero creemos que se halla más cerca de la verdad el libro de los Hch (21, 38), que reduce la cuantía del mismo a cuatro mil. Con todo, es posible que ambas cantidades fueran la misma originalmente y que el error de Josefo no se deba sino a la mano de un copista posterior (Bruce, 1980, 340, n. 15).

El gobierno de Félix fue tan desafortunado y cruel (*Guerra* II, 253; *Ant.* XX, 160-161) que acabó ocasionando la protesta del sumo sacerdote Jonatán. Cuando como represalia el romano ordenó su muerte sólo estaba actuando de manera consecuente con su visión del gobierno de la zona (*Guerra* II, 254-257; *Ant.* XX, 162-166). Entre los resultados de aquella miopía política se contarían la rebelión abierta contra Roma (*Guerra* II, 264-5; *Ant.* XX, 172), el aumento de los partidarios de una solución armada (*Guerra* II, 258-263) y el enfrentamiento en Cesarea entre judíos y griegos en relación con la igualdad de derechos civiles (*Guerra* II, 266-270; *Ant.* XX, 173-178). Ciertamente, la fuente lucana (Hch 24) confirma el retrato de Félix que aparece en Josefo. El libro de los Hechos nos lo presenta como alguien corrompido, aprovechado, esclavo de los placeres e internamente consciente de su degradación hasta el punto de asustarle escuchar la predicación de Pablo sobre el dominio propio y el juicio final.

No fue Félix, sin embargo, el único responsable de la crisis hacia la que se encaminaban los judíos. Sus propias clases dirigentes evidenciaron una especial torpeza a la hora de enfrentarse con la situación. El mismo clero no contribuyó en nada a dar ejemplo de comportamiento moral. Los sumos sacerdotes peleaban públicamente entre ellos y se robaba desvergonzadamente a los sacerdotes más pobres el diezmo, con lo que este sector del clero se vio abocado incluso al hambre (*Ant.* XX, 179-181).

Festo, si bien no parece haber sido tan venal como aquél, no se mostró empero más capacitado para corregir la situación. De hecho, Félix salió impune de sus fechorías (*Ant.* XX, 182), y el citado conflicto de Cesarea concluyó con un fallo contrario a los judíos en virtud de un soborno (*Ant.* XX, 183-184). Paralelamente, Agripa II y las autoridades de Jerusalén demostraron ser incapaces de hallar una solución a sus tensiones recíprocas y ésta tuvo que proceder del mismo Nerón (*Ant.* XX, 189-196). A la opresión romana se sumaba así la judía, y el hecho

1. Como sabrá el lector, el hombre era Pablo (Hch 21, 38).

de que ambas se alimentaran recíprocamente sirve para explicar el resentimiento que sobre ambos iban a volcar los sublevados del año 66 d.C.

II. EL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO HASTA LA MUERTE DE SANTIAGO

1. *El contexto*

Las noticias que poseemos acerca del judeo-cristianismo palestino durante este conflictivo período son muy reducidas. Debido a esta circustancia, sólo podemos reconstruir algunos de los hechos de la época. Algunos autores, como Brandon (1951, 1957 y 1967), han aprovechado tal circustancia para sostener la identificación de la comunidad judeo-cristiana con las tendencias zelotas, identificación que habría tenido su origen en el mismo Jesús. La tesis —poco original, ya que prácticamente se limita a repetir, aunque con menos brillantez, las teorías de R. Eisler (1929-1930)— ha sido rechazada, en general, por los especialistas. Esta actitud no es extraña si pensamos que es muy discutible que pueda hacerse referencia a los zelotes antes de la revuelta del 66 d.C. (Guevara, 1985; Vidal Manzanares, 1993a). En las páginas siguientes, intentaremos mostrar cómo, pese a su escasez, las fuentes permiten que nos acerquemos a la historia de la comunidad judeo-cristiana en este periodo histórico y cómo las líneas maestras de la ideología de la misma evidencian una postura que no puede, en absoluto, configurarse como zelote. No olvidemos tampoco que para los judeo-cristianos, que creían que Jesús era el Mesías y que eran regidos por un hermano de éste, resultaba imposible aceptar las pretensiones mesiánicas de otros judíos. Prescindiendo de la fecha de redacción del apocalipsis sinóptico contenido en Mt 24, 23-26, así como de su origen, lo cierto es que las afirmaciones recogidas en el mismo encajan a la perfección con este periodo histórico y dejan bien a las claras la actitud judeo-cristiana al respecto:

> Entonces, si alguno os dice: Mirad, aquí está el Mesías o está allí, no lo creáis. Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y realizarán grandes señales y prodigios con la finalidad de engañar, si fuera posible, hasta a los mismos elegidos. Mirad que os lo he dicho antes de que suceda. Así que si os dicen que está en el desierto, no vayáis; y si os dicen que está en un lugar secreto, no lo creáis.

La existencia de falsos mesías y profetas con anterioridad a la destrucción del Templo es algo atestiguado en las fuentes antiguas como ya hemos dejado señalado antes. Ahora bien, la respuesta a estas

pretensiones sólo podía ser la de incredulidad y rechazo. En ese sentido no deja de ser revelador que Josefo manifieste su simpatía por Santiago, a la vez que rechaza calurosamente las acciones de los zelotes, a los que califica comúnmente de bandidos, charlatanes y ladrones.

Pero, por otro lado, contamos además con un documento de primera mano para este periodo en el que se recogen las actitudes, inquietudes y soluciones que el judeo-cristianismo brindaba a los problemas de tan difícil periodo. Me estoy refiriendo a la carta de Santiago, a la que dedicaremos el apartado siguiente.

2. *La carta de Santiago*

Ya hemos estudiado en la primera parte de esta obra los aspectos relacionados con la datación y autoría de la epístola universal o católica que recibe el nombre de Santiago. Como ya indicamos en su momento, tanto la evidencia interna como la externa apuntan, en nuestra opinión, a una autoría jacobea y, por ello, a una datación previa a la muerte de Santiago en el año 62. No obstante, nos centraremos ahora en los aspectos de la carta que son susceptibles de mostrarnos la manera en que la máxima autoridad del judeo-cristianismo palestino contempló el periodo de Félix y, posiblemente, Festo, y las soluciones que propugnó de cara a aquella crisis nacional.

En primer lugar, resulta evidente que el contexto histórico de la carta es de claro malestar social. En ella se nos habla de una evidente explotación de los campesinos (Sant 5, 1-6), a los que no se les abonan los jornales debidamente; de la situación de las viudas y de los huérfanos —y sin duda debieron de existir por millares en una época de semejante represión militar— que resulta lo suficientemente omnipresente como para convertirse en piedra de toque de la genuinidad de la fe (Sant 1, 27) y de los ricos, que, como siempre en época de escasez, resultan más evidentes y son responsabilizados de la situación, siquiera indirectamente (Sant 2, 6).

Naturalmente, y en una época como aquélla, los fieles judeo-cristianos podían sentirse inclinados a caer en posturas de violencia —como los zelotes— o de especial complacencia hacia las clases dominantes. Si la nación judía atravesaba por un proceso creciente de polarización, era lógico que tal peligro no se hallara tampoco ausente del seno del judeo-cristianismo. Partiendo del énfasis judeo-cristiano de que la salvación se debía a la gracia de Dios y no a las propias obras[2], existía un riesgo palpable de terminar profesando una fe externa y «ortodoxa» que excluyera una vivencia de compasión hacia el prójimo

2. Como ya vimos, ésa fue la postura petrina en el concilio de Jerusalén según la fuente lucana y es conocida la defensa que Pablo hizo de la misma, especialmente en las cartas dirigidas a los gálatas y a los romanos.

y, especialmente, hacia los más desamparados. Ésa sería una fe que Santiago asemeja con la que tienen los demonios (Sant 2, 19), y que reduciría a la nada las notas más distintivas del judeo-cristianismo.

Santiago no cayó en el error, propio de los nacionalismos, de culpar de la situación a las influencias extranjeras sobre Judea. Para él —como para los profetas de Israel (Am 2, 6-3; Is 5, 1 ss.; Jr 7, 1 ss., etc.) y, en parte, para Josefo y algunos rabinos— la principal responsabilidad recaía sobre aquellos que se jactaban de conocer mejor a Dios pero no vivían en consecuencia. La culpa descansaba sobre todo en aquellos que, sabiendo hacer el bien, no lo hacían (Sant 4, 17), una afirmación que por su contenido y por ir formulada en segunda persona no puede estar referida a los gentiles.

Precisamente porque para Santiago la raíz del mal había que buscarla más en la incapacidad de los «buenos» que en la perversidad de los «malos», es lógico que en todo el escrito no exista ni la más mínima referencia a una acción violenta o revolucionaria. Por el contrario, se afirma que la solución verdadera de la lamentable situación presente sólo se producirá cuando regrese el Mesías (Sant 5, 7). La actitud, pues, de los fieles ha de ser de paciencia frente al mal y la explotación (Sant 5, 7 ss.), de obediencia a toda la ley de Dios (no deja de ser significativo que se haga una referencia explícita a que ésta incluye el precepto de «no matarás» [Sant 2, 10-12], algo que encontraba clara contradicción con la violencia zelote) y de demostrar mediante sus obras que la fe que profesan no es sólo algo formal (Sant 2, 14-26). Su sabiduría, lejos de asemejarse a la sabiduría diabólica que está cargada de odio y recurre a la violencia (Sant 3, 13-16) (quizá un nuevo rechazo del empleo de la fuerza propio de los zelotes), debería caracterizarse por el pacifismo, ya que ninguna justicia puede surgir de algo que no es pacífico (Sant 3, 17-18). Como algunas fuentes rabínicas posteriores, Santiago creía que el uso de la fuerza sólo revertiría en perjuicio de los que la utilizaran y que la paciencia era una virtud divina[3]. Había que apartarse de la ira y de la violencia, porque éstas jamás realizarían la justicia de Dios (Sant 1, 19-20), una afirmación que, de nuevo, es difícil no comprender como una advertencia siquiera en parte contra el zelotismo.

El judeo-cristianismo se configura así —y no es extraño si vemos los paralelos evangélicos y los datos de las fuentes lucana, paulinas y rabínica— como un movimiento espiritual piadoso y pacífico, que mostraba una especial preocupación por el cumplimiento riguroso de la Ley, que dedicaba, como veremos más adelante, buena parte de sus esfuerzos a paliar las penas de los más necesitados mediante la práctica

3. Gittim 55b-57a culpa, por ejemplo, de la destrucción de Adriano a los judíos que recurrieron a la violencia. En Baba Kama 93a se enseña cómo no hay que devolver las injurias, las ofensas o los daños físicos que se reciban sino soportarlos con paciencia.

de la beneficencia y la taumaturgia (especialmente la relacionada con la sanidad física), que se sentía como un foco de luz para una nación judía extraviada y que esperaba el retorno de Jesús como el Hijo del hombre glorificado en virtud del cual se instauraría un nuevo orden, pero de origen divino, sobre la tierra.

Es por todo ello lógico que la conclusión de la carta haga énfasis en tener fe no en los propios medios humanos (como los zelotes, como la aristocracia sacerdotal), sino en el Dios que provee materialmente, y que incluso sana físicamente a sus fieles (Sant 5, 17-20). El judeo-cristianismo es equiparado así con una especie de Elías colectivo que, como el histórico, profetiza en medio de una nación herida por la apostasía y aquejada de graves conflictos económicos, sociales y políticos. Como Elías, la comunidad judeo-cristiana es débil y humana, pero si tiene fe puede esperar con confianza recibir las bendiciones de Dios.

3. *El último encuentro con Pablo*

En un periodo cercano a la redacción de la carta —las fuentes no nos permiten precisarlo con más exactitud— los judeo-cristianos iban a recibir una muestra de aprecio fraternal que, dados los tiempos que corrían, seguramente fue interpretada de manera providencial. Tal muestra de solidaridad provenía de aquellos que, en virtud del decreto jacobeo emanado del concilio de Jerusalén, formaban parte de la fe en Jesús. Nos estamos refiriendo a la ofrenda económica que las iglesias gentiles enviaron, por mano de Pablo, a los judeo-cristianos palestinos y que sería la ocasión del último encuentro entre éste y Santiago.

La fuente lucana es muy escueta en relación con este episodio que conocemos mucho mejor gracias a las diversas fuentes paulinas. A partir del libro de los Hechos (19, 21), podemos deducir que Pablo llegó a la conclusión durante su ministerio en Éfeso de que su trabajo en el Egeo estaba virtualmente concluido, de que sería interesante acometer la evangelización de España —pasando por Roma— y de que, previamente a esa etapa final de su misión, debía descender a Jerusalén con la ofrenda de las iglesias gentiles, pero son los datos de sus epístolas realmente los que nos permiten conocer el tema con mayor profundidad.

La primera referencia a la ofrenda para los judeo-cristianos se encuentra en 1 Cor 16, 1 y permite suponer que la idea partió de los propios gentiles de Corinto, que habían oído acerca de cómo Pablo estaba recogiendo una colecta destinada a Jerusalén entre los gálatas[4]. El consejo de Pablo había sido que apartaran algo de dinero cada domingo para entregárselo a él cuando los visitara tras pasar por

4. En este mismo sentido Bruce, 1980, 351. Otros estudios: Nickle, 1966 y Georgi, 1965.

Macedonia, puesto que se proponía quedarse en Éfeso hasta Pentecostés. Sabemos que, efectivamente, las iglesias paulinas, siguiendo el ejemplo de los judeo-cristianos (Flusser, 1990), se reunían en domingo en lugar de en sábado (Hch 20, 7) —día, pues, ideal para recoger la ofrenda— y, por otro lado, la fuente lucana confirma el itinerario al que se refiere Pablo (Hch 19, 21). En cuanto a la fiesta de Pentecostés a la que se refiere el apóstol, podría ser la del año 55 (unas siete semanas después de que escribiera Pablo). De hecho, la referencia a las primicias y a la cosecha que se menciona en 1 Cor 15, 20 ss. y 5, 7 ss. resultaría especialmente apropiada en relación con esta fiesta judía.

Con todo, lo más seguro es que se produjera un cambio de planes. Por aquellas fechas posteriores a Pentecostés del año 55, puede haber realizado la lamentable visita a que se hace referencia en 2 Cor 2, 1 y, finalmente, se produjo una modificación de lo planeado, tal y como se desprende de 2 Cor 1, 15 ss. El tema de la colecta deja entonces de mencionarse, lo que es lógico si las relaciones entre el apóstol y los corintios se habían deteriorado.

Volvemos a encontrarnos con esta misma cuestión al final de la carta de la reconciliación con los corintios (2 Cor 1-9). La misma fue enviada desde Macedonia y el apóstol se refiere al tema, de paso que alaba la generosidad de las iglesias de ese mismo lugar. Al parecer, éstas, sin tener en cuenta su propia pobreza, habían tomado la iniciativa de la colecta y la habían entregado a Pablo para que se la hiciera llegar a los pobres de Jerusalén. Posiblemente los cristianos gentiles de Macedonia habían preguntado acerca de la manera en que la colecta se iba desarrollando en otros lugares y Pablo había mencionado cómo desde el año anterior estaba siendo llevada a cabo en Corinto y otras partes de Acaya. La carta dirigida a los corintios es una súplica del apóstol para que no le dejen en mal lugar ante los cristianos gentiles de Macedonia. En la misiva se señala asimismo que Pablo envía a Tito y a otros dos[5] para ayudarles a terminar de recoger la ofrenda, de forma que cuando él llegase a Corinto acompañado por algunos macedonios ni los corintios ni él mismo tuvieran que avergonzarse.

Aunque Pablo procura expresarse con el mayor tacto posible insistiendo en que se trata de una muestra de generosidad de los corintios y no de una exigencia propia (2 Cor 9, 5), lo cierto es que algunos de los corintios no debieron sentir mucha simpatía por la idea. Buena prueba de ello son las referencias repetidas que aparecen en los capítulos finales de 2 Corintios en relación con la honradez de Pablo en lo que se refiere a asuntos monetarios así como en cuanto a la escrupulosidad de Tito en el mismo tipo de cuestiones (2 Cor 12, 16).

5. Desconocemos la identidad de los dos acompañantes de Tito, pero existe una cierta probabilidad de que uno de ellos fuera Lucas. Así lo identificó —aunque no sobre base muy firme— Orígenes en el pasado (Eusebio, *HE* VI, 25, 6).

No sabemos cuál fue el resultado exacto de las gestiones de Pablo ante los corintios relativas a la colecta. Sí está establecido que pasó en la ciudad unos tres meses a finales del año 56. Con todo, es muy posible que no fuera defraudado del todo en sus expectativas porque en la carta a los Romanos, que escribió durante aquella estancia en Corinto, señala que tiene consigo la ayuda económica proporcionada por Macedonia y Acaya y que la llevará a Jerusalén antes de emprender su viaje a España (Rom 15, 25-27).

Que Pablo pretendía fortalecer los vínculos de unión entre los gentiles cristianos y los judeo-cristianos con aquella colecta es más que posible; que en la realización de la misma vio un cumplimiento de lo acordado con las tres columnas de la comunidad de Jerusalén años antes (Gál 2, 6-10) cabe asimismo dentro de lo probable; pero no puede descartarse tampoco que Pablo contemplara aquel viaje como provisto de un contenido escatológico relacionado con las ofrendas que en los últimos tiempos las naciones gentiles subirían a Jerusalén (Is 66, 20; Sof 3, 10; *Salmos de Salomón* 17, 34, etc.). En su caso concreto, el apóstol creía que los gentiles eran parte de ese nuevo pueblo de Dios. Esto explicaría el hecho de que los acompañantes de Pablo, tal y como aparecen mencionados en Hch 20, 4, fueran miembros de las diversas iglesias asentadas en las zonas donde el apóstol había predicado. La lista contiene nombres de las comunidades de Macedonia (Berea y Tesalónica), Galacia (Derbe) y Asia. Si Lucas acompañó al apóstol —lo que nos parece muy posible—, posiblemente representaría a las comunidades de Filipos y no deja de ser significativa la ausencia de nombres de Corinto.

El viaje hacia Jerusalén fue contemplado por Pablo como algo peligroso tiempo antes de que comenzara (Rom 15, 31) y aquella impresión resultó confirmada, según la fuente lucana, a través de los mensajes proféticos que recibió durante su viaje en el seno de varias iglesias (Hch 20, 23; 21, 4, 10-14). Nada, sin embargo, disuadió a Pablo de su propósito[6] y, finalmente, hizo su entrada en Jerusalén, donde fue recibido por Santiago y los ancianos de la comunidad judeocristiana (Hch 21, 17 ss.).

La fuente lucana pone de manifiesto que la visita de Pablo obtuvo una buena acogida y no tenemos motivo para dudar de que fuera así. La época era especialmente conflictiva, los necesitados —a juzgar por la epístola de Santiago— debían ser numerosos y la colecta, cuya cuantía desconocemos aunque no debió de ser insignificante, seguramente fue bien recibida. Por otra parte, las noticias del crecimiento misionero posiblemente fueron acogidas también con alegría, puesto que indicaban hasta qué punto las decisiones del «decreto jacobeo»

6. En este sentido el dato reflejado en Hch 20, 22 respecto a la convicción de Pablo presenta visos de una autenticidad notable.

habían sido acertadas (Hch 21, 19-20). No todo iba a resultar igual de armonioso. En Jerusalén —y es fácil de creer que también en la Diáspora— corrían rumores contrarios a Pablo, esparcidos por algunos judíos, en el sentido de que enseñaba que éstos no tenían que circuncidar a sus hijos ni cumplir la ley de Moisés. Ni Santiago ni sus compañeros creían en tales acusaciones y además se manifestaban satisfechos con el «decreto jacobeo» como regla relativa a los gentiles (Hch 21, 25) (Conzelmann, 1963, 123; Haenchen, 1971, 60). Era impensable retroceder de aquella postura para imponer a los gentiles la Ley. No obstante, a su juicio, resultaba imperativo aclarar tal situación porque el movimiento había crecido considerablemente y los nuevos fieles procedentes de entre los judíos eran celosos cumplidores de la Ley.

La noticia, contenida en la fuente lucana, tiene todo el aspecto de ser fidedigna. Efectivamente, Pablo no enseñó jamás que los judíos convertidos a la fe de Jesús tuvieran que dejar de circuncidarse o de cumplir la ley mosaica y él mismo parece haber sido un judío rigurosamente fiel hasta el final de sus días. Hoy en día, tales aspectos parecen fuera de duda (Sanders, 1977, 474 ss. y 1989, 143 ss.). Por supuesto, su enseñanza —como la petrina— insistía en que el cumplimiento de la ley mosaica no era lo que llevaba al hombre a obtener la salvación, sino la fe en Jesús, pero jamás rechazó el que aquélla resultara de cumplimiento obligatorio para los judíos. Ahora bien, en relación con los gentiles, Pablo mantuvo una postura —por otro lado, con paralelos en el judaísmo de la época y, en cualquier caso, sancionada por la comunidad de Jerusalén— en el sentido de que no estaban sujetos ni a la circuncisión ni al cumplimiento de la ley mosaica.

Los enemigos judíos del judeo-cristianismo se veían ante la imposibilidad de acusar a éste de anti-nomianismo. Los judeo-cristianos eran celosos de la Ley y Santiago constituía un paradigma al respecto. Pero el mensaje de Pablo podía ser tergiversado en el sentido de que no sólo eximía de la Ley y de la circuncisión a los gentiles sino también a los judíos y, a través de esta argucia, agredir la credibilidad de los judeo-cristianos de Judea. Éstos, que en armonía con todas las fuentes no dieron crédito a la acusación, sin embargo, necesitaban mostrar que Pablo era inocente de la misma y, con tal finalidad, le recomendaron la ejecución de un gesto que pusiera de manifiesto que él también era un fiel cumplidor de la Ley. La ocasión la proporcionó el hecho de que cuatro jóvenes tuvieran que raparse la cabeza como señal de un voto y que, por ello, necesitaran presentar ofrendas (Hch 21, 23 ss.).

El voto, en buen número de casos, sucedía a experimentar la curación de una enfermedad y puede haber sido el caso de estos jóvenes porque los hechos taumatúrgicos están muy bien documentados en el seno del judeo-cristianismo, incluso en las fuentes hostiles al mismo.

En cualquier caso, el costear este tipo de votos era considerado una acción especialmente digna de alabanza y sabemos que el mismo Herodes Agripa realizó un acto similar presumiblemente también con fines propagandísticos (*Ant.* XIX, 294). Pablo aceptó la sugerencia de Santiago y no es de extrañar en absoluto. Por un lado, era un fiel cumplidor de la Ley y el acto encajaba perfectamente dentro de la misma; por otro, él mismo lo había realizado en el pasado al menos en una ocasión, muy probablemente tras sanar de una enfermedad (Hch 18, 18). A esto han añadido algunos autores el hecho de que, de alguna manera, la visita al Templo le permitiría consumar el contenido escatológico de la ofrenda de los gentiles llevada a Jerusalén[7].

Si no se especificaba otra duración, el voto de nazireato duraba treinta días (Mishnah, *Nazir* 6, 3). Durante ese periodo, se producía una abstención total de vino y bebidas alcohólicas, se evitaba el contacto susceptible de crear un estado de contaminación ritual (*v.g.*: con un cadáver), y no se cortaba el cabello. Al final de ese periodo se presentaba una ofrenda en el templo y el cabello, ya cortado, era consumido en un fuego sacrificial junto con un cordero, una cordera de un año y un carnero sin defecto (Nm 6, 13-4; también Mishnah, *Nazir* 6, 5-6). Cualquier israelita podía asociarse con el nazireo haciéndose cargo del costo de la ofrenda, que era la sugerencia que se hacía a Pablo. Para que éste pudiera participar debía asimismo someterse a una ceremonia de purificación, puesto que regresaba de tierra de gentiles.

Por desgracia para los judeo-cristianos (y no digamos para Pablo) el plan no obtuvo éxito. El apóstol fue acusado de haber introducido a gentiles en el Templo, produciéndose como consecuencia una revuelta en el mismo. La gravedad de la acusación puede comprenderse si tenemos en cuenta que acciones como aquélla estaban penadas con la muerte, según se desprende de dos fuentes epigráficas descubiertas una en 1871 y otra en 1935[8]. A las acusaciones (falsas, como hemos visto) de enseñar a los judíos que no debían circuncidar a sus hijos y que no estaban sujetos a la Ley, acababa de añadir ahora la de profanar el Templo, algo que recordaba en parte los cargos que habían costado la vida a Esteban. Es muy posible que su final hubiera sido similar de no intervenir la guarnición romana que estaba acuartelada en la fortaleza Antonia (Hch 21, 27 ss.). Por otro lado, los intentos paulinos de dar una explicación a su conducta —que, con muy poco tacto, fueron encaminados a convencer a sus compatriotas de sus ideas— sólo consiguieron soliviantar más los ánimos y, finalmente, Pablo fue trasladado de

7. Este último aspecto es claramente especulativo y no puede apuntarse sino como una posibilidad indicada también por otros autores. En ese sentido, ver Bruce, 1980, 355; 1990, 406 ss.

8. Sobre la inscripción situada en el mismo que anunciaba la prohibición de entrada a los gentiles, ver Clermont-Ganneau, 1871, 132-133, y Iliffe, 1936, 1-3.

Jerusalén a Cesarea por las autoridades romanas, que, muy posiblemente, le salvaron la vida con tal acción.

Las fuentes no nos informan de lo que sucedió con los compañeros de Pablo. Cabe pensar que debieron de apresurarse a abandonar Jerusalén. Especialmente Trófimo se hallaba en una situación delicada por cuanto se le acusaba de haber entrado en el recinto prohibido del Templo (Hch 21, 29). Lucas es posible que permaneciera en Cesarea, cerca de Pablo, al igual que lo hizo quizá Aristarco de Tesalónica. Desde luego la fuente lucana señala que ambos acompañaron a Pablo en el viaje de Cesarea a Italia (Hch 27, 2).

Las fuentes no nos informan de la reacción de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén en relación con la detención de Pablo; sin embargo, parece evidente que no pudieron —si es que lo desearon, lo cual es dudoso— distanciarse de éste. En la vista de Pablo ante Félix, el abogado del Sanhedrín, un tal Tértulo, acusó a Pablo de ser uno de los dirigentes nazarenos y, desde luego, no parece que viera ninguna diferencia entre él y sus correligionarios de Jerusalén (Hch 24, 5). Pero si el hombre de Tarso pudo verse a salvo de las autoridades judías, por su condición de ciudadano romano[9] (y ser enviado a Roma para ser juzgado allí), no sucedería lo mismo con los judeo-cristianos de Judea.

4. *El martirio de Santiago*

Prácticamente nada sabemos de lo acontecido con los judeo-cristianos de Judea desde el incidente relacionado con Pablo (primavera del 57) hasta el año 62. Esta última fecha resultaría sombría en la historia del movimiento. Aquel año, el procurador Festo falleció de manera repentina estando todavía en el ejercicio de su función. Aquel vacío de poder fue aprovechado por el sumo sacerdote Anano (Annas) para atacar de manera directa a los judeo-cristianos. Las razones no son difíciles de intuir. En buena medida, el judeo-cristianismo constituía una oposición difícil de abatir por medios indirectos. Por un lado, abominaba de las soluciones violentas, lo que dificultaba la posibilidad de calificarlo como «bandoleros» —la medida que se estaba tomando con los zelotes— y encomendar su eliminación física al ocupante romano. Por otro, y basta leer la carta de Santiago para percatarse de ello, sus ataques directos a una clase que, no en todo pero sí en parte, podía identificarse con el alto clero, contribuían a ver al movimiento como un claro enemigo al que debía eliminarse de la misma manera que se había hecho con su fundador e inspirador.

Anano convocó un concilio de jueces y ordenó comparecer ante el mismo a «Santiago, el hermano de Jesús, llamado Mesías», y a algunos

9. Acerca de la ciudadanía romana de Pablo, ver Sherwin-White, 1963, 57 ss.; Bruce, 1982b, 37 ss.

otros. En lo que podemos suponer que fue un simulacro de proceso, se les condenó a ser apedreados por haber quebrantado la ley (*Ant.* XX, 200). Es posible asimismo que el veredicto estuviera dado de antemano. ¿Cuál fue la acusación concreta que se formuló contra Santiago y los demás judeo-cristianos que fueron ejecutados con él? A juzgar por los datos que nos proporciona Josefo en relación con el pesar que tales muertes ocasionaron en muchos judíos, resulta difícil creer que haya existido realmente un quebrantamiento de la ley por parte de Santiago y sus compañeros. Por otra parte, resulta inadmisible especular con la posibilidad de que Santiago y los demás fueran culpables —incluso acusados— de zelotismo. De haber sido ése el caso, Josefo nos hubiera transmitido una noticia menos favorable de los ejecutados y, por otra parte, los autores del simulacro de proceso no hubieran temido la llegada del procurador Albino como, efectivamente, sucedió. De hecho, Agripa II destituyó a Annas de su cargo (*Ant.* XX, 201-203) (había aplicado una pena de muerte cuando no tenía derecho legal para ello), buscando de nuevo colocar a los judíos en una posición que no resultara enfrentada a la de Roma.

El relato de la muerte de Santiago, consignado en Josefo, no aparece en la fuente lucana, lo que es, a nuestro juicio, una de las pruebas de que la misma fue redactada en su forma final antes del 62 d.C. Sin embargo, nos ha llegado a través de otras fuentes que lo confirman aunque añadiendo datos cuya veracidad no puede ser establecida de manera indubitable. Clemente de Alejandría (*Hypotyposes* VII; ver también *HE* II, 1, 5) señala que Santiago fue arrojado desde el pináculo del Templo y rematado, tras la caída, por el mazazo de un batanero. Tal relato puede ser un resumen del proporcionado por Hegesipo (*HE* II, 23, 8-18) en el que se menciona una confrontación teológica entre Santiago y los «escribas y fariseos» de la que emergió como vencedor el primero. Según Hegesipo, la respuesta favorable a Santiago por parte de la multitud habría provocado que los adversarios de éste comenzaran a apedrearlo, dándole el golpe de gracia un batanero con su maza. Lo cierto, sin embargo, es que las coincidencias entre el relato de Hegesipo y el de la muerte de Esteban son notables y podrían implicar que el fondo del primero es más hagiográfico que histórico[10]. Desde luego, la finalidad teológica de la fuente es clara porque Hegesipo hace depender la destrucción de Jerusalén de la muerte de Santiago[11].

10. Con todo, no deberían obviarse los juegos de palabras del relato de Hegesipo, que son incomprensibles sin proceder de una fuente semítica que, necesariamente, sería antigua.

11. Ver Eusebio, *HE* II, 23. 18. Según Orígenes (*Contra Celso* I, 47) y Eusebio (*HE* II, 23, 30), Josefo habría sido de la misma opinión, pero no nos ha llegado tal afirmación en ninguno de los manuscritos que se conservan del historiador judío y cómo llegaron a esa conclusión los dos Padres mencionados continúa siendo un enigma.

En cualquier caso, la desaparición de Santiago debió ser un duro golpe para la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. El personaje no sólo había manejado con brillantez problemas como el relacionado con la cuestión de la admisión de los gentiles en la comunión de la fe, sino que además había sabido proporcionar una inspiración al movimiento que se apartaba de la solución violenta de los zelotes sin caer tampoco en el colaboracionismo explotador del alto clero. En momentos de especial crispación, había mantenido una visión de la realidad, pacífica y compasiva, que, de haber sido seguida en pleno por todo el pueblo judío (y muchos dentro del mismo abogaban por una similar), hubiera evitado el final de éste como nación y la destrucción de la Ciudad Santa y del Templo. Por ello, puede decirse que su desaparición se produjo quizá en el momento en que su presencia resultaba más necesaria tanto para el pueblo judío, en general, como para el judeo-cristianismo, en particular.

4. DE LA MUERTE DE SANTIAGO A LA GUERRA CON ROMA Y LA DESTRUCCIÓN DEL TEMPLO (62-70 d.C.)

I. BAJO ALBINO (62-64 d.C.) Y FLORO (64-66 d.C.)

El periodo en funciones de Albino comenzó con gestos —recordemos la forma en cómo influyó sobre Herodes para que destituyera como sumo sacerdote a Annas, que había ejecutado a Santiago y a otros judeo-cristianos (*Ant.* XX, 197-203)— que hubieran hecho esperar una actitud tendente a restablecer la ley, el orden y la justicia en el territorio judío. Decidido a apoyarse en el sumo sacerdote, se dejó convencer por éste para poner en libertad a algunos sicarios a cambio de que los compañeros de éstos liberaran al secretario del general (o capitán del Templo) Eleazar[1]. Tal acción revertiría inmediatamente en un incremento de la violencia en una zona, que padecía a la vez la pérdida de popularidad de Agripa II con ocasión de sus derroches en Berito (Beirut) (*Ant.* XX, 211 ss.) y la constitución de bandas de matones al servicio del sumo sacerdote (*Ant.* XX, 213 ss.). Supuestas medidas de magnanimidad como la de Albino de decretar la puesta en libertad de multitud de presos comunes en vísperas de la llegada de Floro sólo sirvieron para agravar la situación (*Ant.* XX, 215), que aún se deterioró más al finalizar los trabajos de construcción del Templo —que proporcionaban ocupación a más de dieciocho mil personas (*Ant.* XX, 219 ss.).

Con todo, es imposible saber si la tensión hubiera podido ceder de no haberse hecho cargo Floro del gobierno en aquellos momentos. El mismo Tácito reconoce que la paciencia de los judíos duró hasta que Gesio Floro fue procurador (*Hist.*. V, 10). Venal y codicioso, permitió

1. Eleazar es descrito en *Guerra* II, 409 como un joven que contribuyó al estallido del conflicto con Roma al convencer a los sacerdotes para que no realizaran los sacrificios en nombre del emperador y de la nación romana. Es dudoso que pueda identificársele con el Eleazar que fue sumo sacerdote con Grato, ver *Ant.* XVIII, 34.

a los bandidos realizar sus correrías sin ningun tipo de obstáculos, siempre que aceptaran dividir sus rapiñas con él (*Guerra* II, 14, 2; *Ant.* XX, 11, 1).

II. LA GUERRA CON ROMA (66 d.C. a 73-74 d.C.)

La rebelión contra Roma dio comienzo con un acto no más grave que otros anteriores (como, por ejemplo, el intento de Calígula de colocar su estatua en el Templo), pero que tuvo lugar en una encrucijada religiosa, social y económica especialmente tensa. Floro se había hecho con diecisiete talentos procedentes del tesoro del Templo. Ante las burlas de algunos judíos, Floro marchó a Jerusalén con la intención de entregar al saqueo parte de la ciudad. El 16 de Artemisión (Iyyar, abril-mayo) del 66 d.C. (*Guerra* II, 15, 2), muchos de los habitantes de la ciudad —incluyendo algunos caballeros romanos de estirpe judía— fueron capturados, azotados y crucificados. Se iniciaba así una espiral que llevó a las pocas horas a los judíos a apoderarse del monte del Templo y cortar las comunicaciones entre éste y la fortaleza Antonia. Mientras fracasaban los intentos de Agripa —que regresó apresuradamente de Alejandría— por restaurar la paz (*Guerra* II, 16, 1-5), los sublevados tomaban Masada e interrumpían el sacrificio diario por el emperador, a la vez que decidían no aceptar ningún sacrificio de los gentiles. La decisión implicaba una declaración de guerra contra Roma (*Guerra* II, 17, 2-4). En apenas unos días, los rebeldes incendiaron los palacios del sumo sacerdote y de Agripa y Berenice (*Guerra* II, 17, 4-6), se apoderaron de la fortaleza Antonia y sitiaron el palacio superior (el de Herodes). El 7 de Gorpieo (Elul: agosto-septiembre) el sumo sacerdote Ananías era capturado y asesinado (*Guerra* II, 17, 9). El gobernador de Siria, Cestio Galo, decidió marchar contra Jerusalén pero el resultado fue muy diferente de lo esperado. La ciudad resistió y el romano optó por una retirada que se revelaría calamitosa para su ejército (*Guerra* II, 19, 5 ss.). Mientras, una asamblea popular elegía los mandos provinciales.

Roma no estaba dispuesta a dejar sin castigo aquel revés y pronto el mando de la guerra fue encomendado a Vespasiano, que no perdió tiempo a la hora de entrar en acción. La rendición a petición propia de Séforis permitió a los romanos controlar un enclave esencial (*Guerra* II, 2, 4). Cuando se produjo la victoria romana cerca de Garis (*Vida* LXXI), Galilea cayó ante las legiones como una fruta madura. Tiberíades, Tariquea, Gamala (*Guerra* IV, 1, 8) y Giscala fueron ocupadas una tras otra, de forma que, a finales del año 67, todo el norte de Palestina se había perdido para los rebeldes.

Mientras, Jerusalén era el escenario de una «guerra dentro de la

guerra», esta vez entre los zelotes y sus enemigos. El triunfo de los primeros capitaneados por Juan de Giscala tuvo, entre otras consecuencias, el asesinato de buen número de notables (*Guerra* IV, 3, 4-5) y la elección por sorteo de un nuevo sacerdote de origen popular (un tal Fanías, o Fani, Fanaso o Pinjás) (*Guerra* IV, 3, 6-8). La llegada de los idumeos a Jerusalén, a instancias del partido zelote, tuvo como consecuencia inmediata el dar rienda suelta —aún más si cabe— al terror revolucionario (*Guerra* IV, 5, 1 ss.). Los no afectos a los zelotes fueron asesinados aunque se tratara de sumos sacerdotes (como fue el caso de Anás y Jesús) o hubieran sido absueltos en el proceso (como aconteció con Zacarías ben Baruc).

Los generales de Vespasiano pensaban que aquél era el momento adecuado para atacar la ciudad, pero él prefirió hacerse antes (mediados del 68) con el control de Perea (*Guerra* IV, 7, 4-6), Antípatris, Lidia, Jamnia, Siquem y Jericó. Cuando finalmente iba a desencadenar el ataque contra Jerusalén sucedió algo que no sólo iba a cambiar sus planes sino también la historia de Roma. Nerón murió el 9 de junio del 68 d.C., y fue entonces cuando llegó la noticia hasta Vespasiano. Éste optó por detener el curso de las operaciones y cuando supo, en el invierno del 68-69, que Galba era emperador, envió a su hijo Tito a Roma para rendirle homenaje y recibir órdenes. Al llegar Tito a Corinto supo del asesinato de Galba (15 de enero del 69) y decidió regresar junto a su padre. Mientras, Vespasiano se había visto obligado a reiniciar las operaciones esta vez contra una banda de zelotes que, capitaneada por Simón Bar Giora, combatía en Galilea (*Guerra* IV, 9, 3-8). Vespasiano sometió Gofna, Acrabata, Betel y Efraim, marchando a continuación contra Jerusalén. Con la excepción de esta ciudad —el tribuno Cereal había conquistado en el ínterim la rebelde Hebro— sólo Herodio, Masada y Maqueronte escapaban del dominio romano.

Un nuevo cambio se había producido empero en la persona que regía los destinos de Roma. Vitelio era ahora el nuevo emperador pero no iba a ser el suyo un gobierno prolongado. Aunque no hay coincidencia en las fuentes sobre qué legiones proclamaron primero emperador a Vespasiano —según Tácito (*Hist.*. II, 79-91) y Suetonio (*Vespasiano* VI) fueron las egipcias, según Josefo las propias legiones de aquél (*Guerra* IV, 10, 2-6)— ni tampoco acerca de cuándo tuvo lugar tal hecho —Tácito indica *quintum Nonas Iulias* y Suetonio *Idus Iul.*—, lo cierto es que el general romano se vio convertido, merced al apoyo del ejército, en nuevo rector de Roma, ciudad a la que llegó en la segunda mitad del 70[2]. Su hijo Tito se iba a ocupar en su lugar de la toma de Jerusalén (*Guerra* IV, 11, 5).

2. Tácito atribuye el motivo de la demora a la espera de que hubiera vientos veraniegos que garantizaran la bonanza del viaje (*Hist.* IV, 81).

La ciudad estaba en aquellos momentos dividida en tres zonas controladas por otros tantos partidos enfrentados sañudamente entre sí. En su irresponsable odio, habían llegado incluso a destruir los almacenes de grano de la ciudad para impedir que cayeran en manos de sus rivales[3]. Tito llegó ante Jerusalén unos días antes de la Pascua del 70, pudiendo comprobar enseguida que la misma ofrecería una encarnizada resistencia. De hecho, la vista del enemigo produjo como reacción inmediata la unión de las fuerzas zelotes. Dos semanas les costó a los romanos poder penetrar en la ciudad. El 7 de Artemisión (Iyyar: abril-mayo) controlaban todo el primer recinto amurallado y nueve días después el segundo (*Guerra* V, 7 ss.). Cuando los judíos rechazaron la oferta de rendición, ofrecida a través de Josefo (*Guerra* V, 9, 3 ss.), Tito radicalizó la severidad del asedio. En adelante, todo el que cayera en manos romanas sería o crucificado a la vista de los habitantes de Jerusalén o devuelto a la ciudad con los miembros mutilados (*Guerra* V, 10, 2-5). A tan horrenda visión, se unió el espectro terrible del hambre. Tito rodeó Jerusalén con un muro de piedra —¡en sólo tres días!— y apostó guardianes destinados a impedir las fugas (*Guerra* V, 12, 1-32). El 17 de Panemo, los judíos tuvieron que suspender los sacrificios de la mañana y de la tarde, que se habían venido celebrando hasta entonces. Aquello debió implicar un mazazo en la moral de los asediados[4] que Tito quiso aprovechar volviendo a ofrecer la capitulación de la ciudad a través de Josefo. El fracaso de la oferta llevó definitivamente al romano a plantear el asalto final.

Con tal finalidad, Tito hizo construir cuatro plataformas ascendentes (*Guerra* VI, 2, 1 ss.) que, terminadas el 8 de Lous (Ab: julio-agosto), permitieron pasar a una fase de asedio formal. Ante la imposibilidad de derribar las murallas, se procedió a incendiar las puertas para así lograr el acceso al atrio exterior del Templo (*Guerra* VI, 4, 1-2). El 9 de Ab, un consejo del estado mayor romano decidió salvar el Templo (*Guerra* VI, 4, 3), pero al día siguiente[5] los judíos lanzaron dos ataques desde el atrio interior y, según Josefo, en el acto de rechazar el segundo un soldado romano lanzó un tizón dentro del recinto del Templo. No obstante, existe asimismo la posibilidad de que el fuego fuera causado inicialmente por los judíos para impedir el avance romano (Dión LXVI, 6, 1). Sea como fuere, lo cierto es que los soldados romanos siguieron lanzando antorchas sobre el lugar, que acabó viniéndose abajo pasto de las llamas (*Guerra* VI, 4, 4-7).

3. Josefo, *Guerra* V, 1, 1-5; Tácito, *Hist.* V, 12. La noticia ha sido transmitida también en la literatura rabínica, ver bGit. 56a; Eccl. R. 7, 11.

4. Taa. 4, 6, presenta el cese del sacrificio perpetuo como uno de los cinco desastres acontecidos el 17 de Tammuz.

5. Las fuentes rabínicas difieren de Josefo en la datación de la toma del templo. Taa. 4, 6 fija el día de la destrucción el 9 de Ab y bTaa. 29a la retrocede incluso al 8 de Ab, quizá por hacerla coincidir con el momento en que Tito quemó las puertas.

Los autores posteriores variarían en su juicio a la hora de señalar al responsable del desastre. Josefo, como ya hemos tenido ocasión de ver, exculpa claramente a Tito y a sus colaboradores más cercanos. Por el contrario, Sulpicio Severo[6] sostuvo que Tito había arrasado voluntariamente el Templo, aunque las razones que aduce, y que incluyen el odio a los cristianos, son dudosamente verosímiles. Con él coincidieron, no obstante, Orosio (VII, 9, 5-6) e indirectamente Dión (LXVI, 6, 1-3), al menos en cuanto a la responsabilidad de haber decidido la destrucción del Templo.

La entrada de las tropas romanas en la ciudad estuvo caracterizada por un uso indiscriminado de la violencia. A sus manos cayeron ancianos, mujeres, niños y, en general, toda clase de población civil. Mientras las legiones alzaban sus estandartes en el atrio exterior del Templo y proclamaban a Tito como *Imperator,* Juan de Giscala y sus seguidores consiguieron escapar hasta la ciudad alta[7]. Era la suya una resistencia inútil. El día 8 de Gipieo toda Jerusalén estaba bajo el control de los romanos (*Guerra* VI, 8, 5). Los judíos supervivientes fueron ejecutados, enviados a trabajar en las minas o destinados a los combates de gladiadores. Aunque todavía quedaban por tomar algunos enclaves zelotes como el de Masada, Roma había deshecho a Judea como nación siquiera formalmente independiente y le había privado de todo el valor espiritual y simbólico que representaba el templo de Jerusalén. Daba así comienzo un periodo de tiempo que sólo concluiría en 1948 con la fundación del Estado de Israel.

III. LA HUIDA A PELLA

Los datos que disponemos en relación con la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén durante este periodo, que va desde la muerte de Santiago en el 62 hasta la destrucción de Jerusalén y la toma del Templo en el año 70 d.C., son muy fragmentarios. Sabemos que como sucesor de Santiago la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén optó por elegir a otro miembro de la familia de Jesús, Simeón o Simón, el hijo de Cleofás, muy posiblemente un tío de Jesús. La noticia nos ha sido transmitida por Eusebio, que, a su vez, se inspira seguramente en Hegesipo (*HE* III, 11)[8].

Con todo, el hecho más importante de este periodo en relación con los judeo-cristianos de Jerusalén fue, sin lugar a dudas, el que pudieran

6. *Crón.* II, 30, 6-7. Sobre el mismo, ver Montefiore, 1962, 156 ss.
7. Josefo, *Guerra* VI, 6, 1 ss.; Suetonio, *Tito* V; Dión LXVI, 7, 2; Orosio, VII, 9, 6.
8. Eusebio cita a Hegesipo para afirmar que Cleofás era hermano de José, el esposo de María. El peso que la familia de Jesús tenía en el movimiento es mencionado asimismo por Julio Africano, al que también cita Eusebio (*HE* I, 7, 14).

sobrevivir como colectivo en virtud de su huida hacia Pella, en la Decápolis[9]. La veracidad o no de esta noticia permite saber si existió alguna vinculación histórica entre la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén de Hch 24, 5 y los judeo-cristianos posteriores que nos son conocidos por las fuentes patrísticas y a los que no nos referiremos específicamente en esta obra.

Según Eusebio (*HE* III, 5, 3), en algún momento situado entre la muerte de Santiago y el estallido de la rebelión judía en el 66 d.C., la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén recibió un oráculo en el que se le indicaba que debía abandonar la ciudad y establecerse en Pella, una de las ciudades de la Decápolis, al este del Jordán. Parece establecido fuera de duda que hubo cristianos que se establecieron en Pella como fue el caso de Aristón, un apologista contra los judíos del siglo II, al que Eusebio (*HE* IV, 6, 3) reconoce haber utilizado como fuente para su *Historia* y, de hecho, el relato de la mencionada huida fue aceptado prácticamente sin excepción por todos los historiadores hasta la mitad del presente siglo. No obstante, a partir de la publicación de *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* de S. G. F. Brandon en 1951, tal visión de los hechos se enfrentó con un serio cuestionamiento. Para Brandon, la iglesia de Jerusalén había desaparecido en el curso de la guerra contra Roma y sus componentes se habían visto sumidos en un destino fatal de muerte, esclavitud o dispersión. Se había extinguido así la comunidad judeo-cristiana primitiva y con ella nuestra posibilidad de conocer de primera mano lo que había sido ésta. En apoyo de su relativamente novedosa teoría, Brandon alegaba tres objeciones en contra de la historicidad de la huida hacia Pella. La primera era la pérdida de autoridad de la comunidad jerosolimitana. Antes del 70 parece que su autoridad era suprema pero la misma desaparece con posterioridad. Si sus dirigentes habían sobrevivido huyendo a Pella —y quizá incluso habían regresado a Jerusalén—, ¿cómo podía explicarse su pérdida de autoridad? En segundo lugar, Brandon encontraba poco verosímil la idea de un refugio en Pella. Si este enclave había sido atacado por los rebeldes en el año 66 —tal y como señala Josefo (*Guerra* II, 457-460)— los judeo-cristianos o bien fueron exterminados durante el ataque por traidores o, caso de haber llegado después del ataque, los griegos de Pella habrían sido hostiles a los mismos. Finalmente, Brandon insistía en la enorme dificultad de abandonar Jerusalén —custodiada por los zelotes— y flanquear las líneas romanas.

Los argumentos de Brandon resultaron convincentes para algunos autores que los adoptaron calificando la noticia eusebiana de ficción[10], mientras que otros ignoraron a Brandon[11] —lo que quizá no es tan

9. Sobre esta cuestión véanse: Pritz, 1988; Manns, 1981, 131-146.
10. G. Strecker, 1958, 229 ss.; W. R. Farmer, 1957, 125 n. 2; Furneaux, 1973, 121 ss.
11. El mismo se refiere a algunos de los que optaron por esa postura en Brandon, 1967.

extraño, dado el carácter de sus obras relacionadas con el cristianismo primitivo y el manejo de las fuentes que se contempla en las mismas— o se opusieron a su punto de vista defendiendo la tesis clásica (Elliot-Binns, 1956, 67 ss.). En 1967, Brandon volvió a repetir sus teorías en *Jesus and the Zealots*, insistiendo en que, hasta entonces, nadie había refutado sus tres argumentos en contra de la historicidad de la huida a Pella.

A continuación vamos a examinar detalladamente los mismos y expondremos finalmente nuestro punto de vista al respecto.

1. *La pérdida de autoridad*

Resulta indiscutible que Jerusalén no recuperó la autoridad que tenía entre los cristianos tras la guerra del 66-73 d.C. Negar este hecho equivale a enfrentarse a un testimonio unánime de las fuentes. No obstante, según Eusebio (*HE* IV, 5, 1-3), siguieron existiendo obispos judíos tras la huida a Pella, algo que, lejos de ser contradictorio como pretende Brandon (1967, 213, n. 2), muestra que un número relativamente importante de judeo-cristianos sobrevivió al desastre que para la nación judía implicó la guerra con Roma.

Las fuentes arqueológicas[12] indican asimismo que el peso de la comunidad judeo-cristiana en la ciudad era suficientemente grande como para que Adriano ordenara la profanación de algunos de sus lugares sagrados a inicios del siglo II, lugares que sólo hubieran contado con una continuidad de identificación sobre la base de la existencia continuada de una comunidad judeo-cristiana en Jerusalén y de la supervivencia de algunos de los judeo-cristianos contemporáneos a la guerra del 66.

Tales hechos encajan, siquiera indirectamente, con el relato de la huida a Pella y la preservación de la comunidad judeo-cristiana jerosolimitana. De hecho, como intuyeron, entre otros, Gibbon (1909, 9, n. 1) y Carrington (1957, 250)[13], todo apunta a que en Pella existió un episcopado de Jerusalén en el exilio no diferente, en este aspecto, al de los obispos de Roma en Aviñón durante la Edad Media o al de los patriarcas de Alejandría en El Cairo en la actualidad.

Por otro lado, no debería sorprendernos tampoco que, pese a la supervivencia de judeo-cristianos, Jerusalén no recuperara nunca su importancia primigenia. Pese a que la ciudad tenía una relevancia propia, la importancia de ésta no radicaba para los judeo-cristianos tanto en sí misma como en la gente que desempeñaba funciones directivas en ella. Santiago no era tan importante por ser el obispo de

12. En este mismo sentido ver: Testa, 1963-1964, 65-114; Vidal Manzanares, 1991b, 353-364.

13. Este autor llega a denominar a Simón «el obispo de la iglesia en el exilio de Jerusalén en Pella».

Jerusalén como por ser el «hermano del Señor», y lo mismo puede decirse de los otros apóstoles y de su sucesor, Simón. Cuando los apóstoles comenzaron a desaparecer del ámbito palestino —por muerte o marcha a otros lugares— éste perdió también su relevancia. El mismo fenómeno experimentó paralelos también en el judaísmo posterior a la guerra con Roma. El peso espiritual del mismo comenzó a bascular hacia los sabios de Jamnia, pese a que Jerusalén aún estuvo habitada sesenta y cinco años más. La pérdida de importancia no indica, pues, necesariamente que la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén pereciera durante la guerra contra Roma, porque tal hecho puede explicarse convincentemente desde diversos ángulos que además presentan semejanzas con el judaísmo de la época.

Además, Brandon da a entender con su argumento que cree en una especie de sucesión apostólica ligada además de manera exclusiva a la ciudad de Jerusalén. Tal visión es, desde nuestro punto de vista, totalmente anacrónica. El mismo Eusebio, escribiendo ya en el siglo IV, no acepta todavía la idea de una sucesión apostólica restringida a un solo lugar y señala diversas sucesiones entre las que la de Jerusalén es una más. De todo lo anterior parece, pues, desprenderse que la fuerza de la objeción de Brandon descansa en una presuposición que carece realmente de base.

2. *La seguridad de Pella*

No menos inconsistente que la objeción anterior es la relativa a la supuesta inseguridad de Pella. Para empezar, Brandon es contradictorio en relación con ésta. Dado que las razones para creer en la persistencia de una comunidad judeo-cristiana en Jerusalén tras la guerra son considerablemente sólidas y que el relato en relación con la huida a Pella es antiguo y presenta visos de verosimilitud, Brandon recurre a la pirueta de atribuir el origen del mismo a judeo-cristianos de Galilea y Samaria que se refugiaron... ¡en Pella! y que, posteriormente, dijeron proceder de Jerusalén. Lo que no hace el autor británico es explicarnos por qué Pella resultaba un lugar seguro para los judeo-cristianos de Galilea y Samaria y no lo era para los procedentes de Jerusalén.

Por si esto fuera poco, el problema de la inseguridad de Pella parece proceder de una sola referencia de Josefo (*Guerra* II, 457-460), donde se nos relata cómo tras el asesinato de más de veinte mil judíos a manos de los habitantes de Cesarea, aquéllos, en represalia, saquearon las ciudades sirias y las ciudades vecinas de Filadelfia, Heshbon y su distrito, Gerasa, Pella y Escitópolis, y algunas fueron quemadas y destruidas. El principal problema para aceptar la tesis de Brandon —aparte de la contradicción ya señalada— consiste en que Josefo no

llega a describir lo que sucedió con los judíos de Pella. Que la misma no fue quemada ni destruida se desprende del trabajo arqueológico de Smith, McNicoll y Hennessey[14], pero no sabemos más de su suerte concreta. En Escitópolis, los judíos ayudaron a los gentiles a repeler a sus compatriotas, siendo posteriormente asesinados a traición por aquéllos (*Guerra* II, 466-468). En Gerasa, los gentiles ayudaron y protegieron a los judíos (*Guerra* II, 480). En ninguno de los casos parece que la destrucción señalada por Josefo implicara el arrasamiento total de la ciudad y en el segundo de los mismos no deterioró en absoluto las relaciones entre judíos y gentiles.

De todo lo anterior se desprende que la objeción de Brandon carece realmente del peso que aparenta tener. Por otro lado, como ha sugerido R. A. Pritz (1988, 125), aunque unos refugiados judíos no hubieran podido esperar una buena acogida por parte de gentiles, tal consideración pierde su fuerza cuando contemplamos la posibilidad de que fueran cristianos gentiles, similares a los que recogieron una ofrenda para ellos en el pasado, los que pudieran brindar ayuda a los judeo-cristianos de Jerusalén. De hecho, esto contribuiría a explicar la elección de Pella, que habría sido escogida por los judeo-cristianos precisamente porque en ella habitaban correligionarios suyos, presumiblemente gentiles, de los que podrían esperar refugio y apoyo.

3. *La huida de Jerusalén*

No mayor solidez que las anteriores objeciones de Brandon a la historicidad de la huida a Pella presenta la relacionada con la supuesta dificultad para abandonar la ciudad de Jerusalén por parte de los sitiados. Una lectura cuidadosa de Josefo muestra en realidad que las fugas de judíos que se hallaban en el interior de la ciudad de Jerusalén fueron contínuas hasta casi el final del asedio. Hubo fugas en noviembre del 66 (*Guerra* II, 538 y 556), invierno del 67-68 (*Guerra* IV, 353, 377 ss., 397 y 410), junio del 70 (*Guerra* V, 420 ss., 446-450 y 551 ss.) e incluso agosto del 70 (*Guerra* VI, 113-115). El número fue asimismo importante en algunas ocasiones. En un caso sabemos que huyeron unas dos mil personas (*Guerra* IV, 353) y en otro que lo hicieron los miembros del alto clero José y Jesús, algunos hijos de miembros del alto clero y muchos miembros de la aristocracia (*Guerra* VI, 113-115), todos ellos personas que ni los zelotes ni los romanos hubieran dejado escapar de buen grado, aunque poco pudieron hacer para evitarlo. Los

14. Ver *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 240 (1980), 63-84; *ibid.* 243 (1981), 1-30 y 249 (1983), 45-78. La tesis de Elliot-Binns (1956, 67), que sostenía que quizá todos los gentiles de Pella murieron y que, por tanto, no hubo obstáculo para el establecimiento de los judeo-cristianos de Jerusalén, resulta difícil de sostener.

resultados obtenidos por los primeros, que tuvieron incluso que propalar informes falsos sobre la muerte de los huidos (*Guerra* VI, 116-117), fueron, desde luego, peores de lo deseado por ellos. Pero, incluso tras la destrucción del Templo, al menos cuarenta mil judíos consiguieron escapar de un destino aciago a manos de los romanos (*Guerra* VI, 383-386).

Resumiendo, pues, todo lo anterior podemos decir que no existen objeciones definitivas que invaliden la tradición de la huida hacia Pella por parte de los judeo-cristianos de Jerusalén. Por el contrario, aceptar la veracidad de la misma no sólo encaja con lo referido en las fuentes sino que además explicaría la supervivencia de una comunidad judeo-cristiana en Jerusalén tras la destrucción de la ciudad, la conservación de sus lugares sagrados atestiguada arqueológicamente y el origen de la noticia al respecto conservada desde muy antiguo.

El hecho en sí vendría además a poner de manifiesto una prudencia política que, en términos generales, caracterizó al judeo-cristianismo. Ante la disyuntiva de ser eliminados por los zelotes, cuyos postulados violentos no compartían, o de ser presa posible de los ejércitos romanos, los judeo-cristianos de Jerusalén marcharon a un lugar relativamente aislado desde el que esperar el desenlace de un conflicto cuyo fin, muy posiblemente, intuyeron.

A todo lo anterior hay que unir, en nuestra opinión, la consideración sobre el momento en que tuvo lugar la huida. Emil Schürer (1987, 147-148) señaló que la misma debió de tener lugar en el momento posterior a la marcha de los idumeos aliados con los zelotes, cuando Juan de Giscala era el amo absoluto de la ciudad o quizá poco antes. Dado el silencio de las fuentes, esta suposición es absolutamente posible. No obstante, desde nuestro punto de vista, un momento más verosímil hubiera sido tras la inmediata retirada de Cestio Galo. Haber actuado entonces hubiera encontrado escasas dificultades, puesto que todavía las posturas no habían llegado a su grado máximo de radicalismo y la salida de la ciudad se presentaba expedita en el clima de victoria que sucedió al desastre romano. Por otro lado, un análisis medianamente realista del momento —cosa relativamente fácil para los judeo-cristianos ya que no se hallaban implicados en el conflicto— habría dejado de manifiesto que Roma volvería a enviar tropas que ya no se retirarían hasta haber obtenido la victoria.

Finalmente, hay un argumento que, sin ser definitivo, parece respaldar nuestro punto de vista. Nos estamos refiriendo a la profecía sobre la destrucción del Templo que aparece contenida en los apocalipsis sinópticos de Mc 13, Mt 24 y Lc 21. La lectura de los mismos parece indicar que la huida de los cristianos que estuvieran en Jerusalén tendría que aprovechar un momento de calma entre la llegada de las tropas atacantes y el desencadenamiento del embate final de las mis-

mas[15], algo que encaja con el momento puntual que indicamos nosotros mejor que con cualquier otro periodo del asedio.

En el mismo sentido cabría interpretar, suponiendo que el pasaje reflejara un hecho pasado, Ap 12, 14, donde la comunidad huye a refugiarse al desierto justo después del primer embate enemigo (¿Cestio Galo?). Esta última posibilidad nos parece más especulativa aunque no puede rechazarse del todo. En cualquier caso, nos lleva a entrar en el siguiente apartado de esta parte de nuestro estudio.

IV. LA GUERRA CON ROMA Y LA DIÁSPORA JUDEO-CRISTIANA

La guerra con Roma no sólo implicó el exilio para los judeo-cristianos de Jerusalén que huyeron a Pella. Otros núcleos judeo-cristianos de origen palestino parecen haber optado por esta salida. Aparte de las consideraciones de seguridad personal, hay que ver en ello un intento por parte de sus miembros de no encontrarse involucrados en un conflicto armado contrario a sus principios morales. El judeo-cristianismo estaba poseído de una vena pacifista incompatible con la guerra y, seguramente, prefirió la emigración y el exilio a la idea de luchar y matar. Tal conducta sería seguida décadas después durante la guerra contra Adriano y fue la misma que llevó a muchos cristianos gentiles en los siglos posteriores a preferir el martirio antes que servir en el ejército. Se trataba de una clara manifestación de una negativa a toda forma de violencia que resultó connatural al cristianismo durante sus tres primeros siglos, y que tendría paralelos en movimientos posteriores como, por ejemplo, los valdenses, los cuáqueros o los mennonitas (estos últimos emigraron desde Alemania a Rusia durante el siglo XVIII también para evitar el servir en el ejército) (Lasserre, 1962; Hornus, 1980).

Uno de los lugares de destino de los judeo-cristianos fue indiscutiblemente Asia Menor, donde se establecieron algunos de los más brillantes supervivientes del movimiento (*HE* III, 31, 2 ss.). La mayoría de ellos parecen haber sido helenistas. Tal sería el caso de Felipe y sus hijas, cuyas tumbas presumiblemente se hallarían en Hiérapolis de Frigia. Si este Felipe es el mencionado en Hch 21, 8[16], podría ser indicio de que también los judeo-cristianos de Cesarea habían emigrado a Asia. La posibilidad se nos antoja real porque Cesarea no debió de ser un lugar agradable para los judeo-cristianos en el periodo posterior al estallido de la guerra en el 66 d.C.

15. Mt 22, 15 ss.; Mc 13, 14 ss. y Lc 21, 20 ss. La aceptación de esta tesis no determina, ni a favor ni en contra, a nuestro juicio, la consideración o no de la profecía sobre la destrucción del templo como vaticinio *ex eventu*.

16. Otra identificación es la de Polícrates, obispo de Éfeso en torno al 190, que lo identificaba con uno de los apóstoles. La noticia nos ha llegado a través de Eusebio (*HE* III, 31, 3; V, 24, 2), pero este Padre parece compartir el punto de vista que señalamos *supra*.

Con todo, la diáspora hacia Asia no se limitó a los helenistas. Entre los judeo-cristianos de Palestina que no pueden clasificarse bajo esa etiqueta y que se dirigieron hacia Asia Menor buscando refugio se encontraba también el posible autor del Apocalipsis. Éste, llamado «Juan, el discípulo del Señor», cuya tumba sería venerada en Éfeso (*HE* III, 1, 1; 31, 3; V, 24, 3), parece haberse sentido contrariado por la manera en que las iglesias gentiles de Asia Menor interpretaban de forma laxa el cristianismo, pasando incluso por alto lo contenido en el «decreto jacobeo» del concilio de Jerusalén (Ap 2, 6, 14 ss., 20 ss.). El estudio del libro del Apocalipsis trasciende, siquiera geográficamente, el ámbito de nuestro estudio y, por otra parte, ya hemos tratado las cuestiones relacionadas con su autor y datación en la primera parte de la obra. Con todo, debe hacerse referencia al hecho de que la obra deja traslucir la confianza del judeo-cristianismo en que ningún suceso desastroso —como la guerra con Roma y el exilio— podría frenar los planes históricos de Dios. La Bestia podría dar la impresión de ser vencedora (Ap 13, 7 ss.) pero su fin estaba decretado y se produciría indefectiblemente. Al final de los tiempos, Jesús el Mesías regresaría (Ap 19, 11 ss.) y, tras vencer a sus adversarios (Ap 19, 20-21), establecería su reino milenario (Ap 20, 1-6). Al término del milenio, Satanás sería liberado por un periodo corto de tiempo y congregaría a los gentiles en contra del campamento de los santos y la ciudad amada (Ap 20, 7-10). Aquello sólo sería el preludio de su derrota final y del juicio ante el gran trono blanco (Ap 20, 10 ss.). Nadie podía decir cuándo tendría lugar toda aquella sucesión de acontecimientos, pero los que fueran fieles compartirían el reino con Jesús (Ap 21, 1 ss., especialmente v. 7), los nuevos cielos y la nueva tierra (Ap 21, 1 ss.) y el establecimiento de la Nueva Jerusalén (Ap 21, 9 ss.). Jesús, sin lugar a dudas, volvería y había que estar preparados para su retorno como Alfa y Omega, principio y fin, primero y último (Ap 22, 6 ss.)[17].

Reducido al exilio, a la huida, a la dispersión, el judeo-cristianismo, al igual que el tronco judío del que procedía, hubiera dado la impresión de estar abocado a un final rápido bajo el dominio gentil. No sería así. Sus mayores problemas surgirían precisamente del judaísmo posterior a la destrucción al templo de Jerusalén y de sus propias filas. Pero ése es un tema que abordaremos en el próximo capítulo.

17. Ap 22, 6 ss. En cuanto a los títulos aplicados a Jesús (v. 13 y 16) implican una clara confesión de su divinidad, como veremos más detalladamente en la tercera parte de este trabajo.

5. DE LA DESTRUCCIÓN DEL TEMPLO (70 d.C.) A JAMNIA (*ca.* 80-90 d.C.)

I. LA RECONSTRUCCIÓN ESPIRITUAL DEL JUDAÍSMO

Apenas puede exagerarse el efecto traumático que la toma de Jerusalén causó en los judíos de la época. Con ella tuvieron lugar a la vez la destrucción del templo, la desaparición del Sanhedrín y la interrupción del sistema sacrificial judío. Arrasado el único lugar donde se podían ofrecer sacrificios al Altísimo, aniquilado el centro unificador de la fe, sobre todo en lo que a las relaciones entre las distintas facciones del judaísmo se refiere, Israel yacía en una situación de postración cuyas características son incluso difíciles de imaginar. Josefo, II Baruc y IV Esdras[1] han dejado constancia de lo que fue aquella terrible catástrofe y no menos desolador es el panorama recogido en las fuentes tanaíticas.

Las referencias rabínicas más primitivas se hallan en el tratado *Abot* de R. Nathan, que viene a ser una especie de *Tosefta* del tratado *Abot*[2]. El texto nos ha llegado en dos versiones, la A y la B. De acuerdo con la primera, Yohanan ben Zakkay habría mediado entre Tito y los judíos para que éstos últimos depusieran las armas. El consejo es desoído por estos últimos, que se convierten así en los responsables, siquiera indirectos, de la ruina experimentada por el Lugar Santo. Con todo, el pasaje deja brillar un rayo de esperanza: Yohanan ben Zakkay será el medio a través del cual sobrevivirá el judaísmo y puesto que los sacerdotes saduceos no han desempeñado correctamente su misión, el cielo los descalifica para seguir guiando espiritualmente a la nación. La versión B presenta los hechos de manera similar pero le añade algunas notas de no poca trascendencia. El énfasis se sitúa ahora sobre todo en el carác-

1. Ver 2 Baruc 1-9 (representado, no obstante, como una referencia a la destrucción de la ciudad por Nabucodonosor) y 4 Esdras 10, 19-23. Un estudio sobre el tema en Neusner, 1972, 313-327. Ver también Prigent, 1969. Según este último autor, el Midrash Pesiqta Rabbati 26 contendría una tradición antigua relativa a la destrucción del Templo.

2. Un estudio sobre estas fuentes en Alon, 1989, 96 ss., para las referencias contenidas en el TB Git 56 ab.

ter terrible de la destrucción del santo lugar. El velo del templo es desgarrado y una ramera es introducida en el Lugar Santísimo. Lo primero se considera como un cumplimiento del texto de Job 15, 26; lo segundo es posible que quiera hacer referencia a un Israel prostituido en manos del romano (Manns, 1984, 69 ss.). Git 56 ab y Lam R 1, 31 añadirán además algunos detalles dolorosos como el de que al ser desgarrado el velo del Santísimo por Tito brotó sangre o el de que la prostituta se acueste sobre un rollo de la Ley. No sólo los rabinos lamentaron la destrucción del templo. También las clases populares se sintieron sobrecogidas por el pesar (Tos, Sotah, fin).

II. LA REACCIÓN FARISEA Y JAMNIA

En términos generales, no parece que la nación pudiera volver los ojos hacia muchas alternativas que les permitieran interpretar la catástrofe y sobrevivirla espiritualmente. Los saduceos, desaparecido el templo y diezmados durante la guerra, no contaban con muchas posibilidades de recuperar el peso espiritual que habían disfrutado antes del conflicto con Roma. Los sectarios de Qumrán se hallaban en una situación aún peor. Su monasterio había desaparecido en el curso del conflicto y puede que ya durante el mismo algunos hubieran hecho causa común con los derrotados zelotes. Éstos, que aún resistían en enclaves aislados como Masada, mantenían una carrera contra reloj en la que el final, muy próximo cronológicamente, implicaría su desaparición como alternativa. Por otro lado, y salvo en lo que se refiere a su recurso a la violencia armada, no parece que contaran con una teología mínimamente articulada susceptible de ser recibida por la nación. Sólo los fariseos y los judeo-cristianos, aun estando ambos en una situación duramente afectada por la guerra, tenían la posibilidad de ofrecer al pueblo una respuesta espiritual a la situación de postración, en todos los órdenes, emanada del conflicto con Roma. Pero, casi por definición, ambos colectivos tendían al exclusivismo y no parecía fácil que pudieran convivir armónicamente en el seno del judaísmo.

No vamos a describir la labor de los sabios de Jamnia[3] (reestablecimiento del Sanhedrín, utilización de la institución del Nasi, fijación de una jurisprudencia específica y del canon del Antiguo Testamento, etc.), ya que excede del objeto del presente estudio, pero sí resulta indispensable señalar la manera en que aquéllos procedieron a uniformizar el judaísmo de acuerdo con su ideología y cómo esto implicó el final de la influencia de todos aquellos que no comulgaran con sus puntos de vista concretos. Tal proceso de exclusión comenzó con el mismo

3. Sobre la misma, ver: Schürer, 1987, 96-131; Neusner, 1984, 89 ss.; Holder, 1989, 16 ss.

Yohanan ben Zakkay[4]. Éste marchó a Jamnia, merced a la clemencia del invasor romano, y allí se dispusó a reconstruir el judaísmo sobre unas bases ideológicas específicas. En primer lugar, abogó prudentemente por la creación de un clima de paz que permitiera recrear, por supuesto siguiendo sus propias directrices, lo aniquilado por el conflicto (Mekilta de R. Ismael, Ex 20, 25). Es lógico por eso que aconsejara a sus seguidores mantener una actitud de astucia hacia el ocupante (*Abot* de R. Nathan, B, 31).

Es muy posible, tal y como señalan las fuentes, que R. Yohanan hubiera previsto el desastroso final que tendría la guerra (Sifré Dt 31, 23) y por eso ahora se centró en reunir a los dispersos (*Abot* de R. Nathan A, 4). Con todo, tal movimiento de restauración no estuvo dotado de la suficiente generosidad como para comprender a todos los segmentos de la nación y primó en él de forma decisiva el deseo de salvaguardar a Israel en el marco de una interpretación concreta de la Torah. El judaísmo emanado de las enseñanzas de R. Yohanan tomaba como base una interpretación propia[5] que venía a descalificar de manera casi absoluta a los que no la compartían. Así sucedía, por ejemplo, con los saduceos y por ello no debería extrañarnos que se produjera resistencia por parte de éstos a aceptar la visión específica del fariseísmo de R. Yohanan[6]. Como señal de su oposición, decidieron no seguirlo a Jamnia y se establecieron de manera independiente en Jifna (Ber 44a; Josefo, *Guerra* VI, 2, 2).

Dado que se esperaba la reconstrucción del templo para un futuro próximo (Tos, Rosh Hashanah 4, 9), aquellos sacerdotes no estaban dispuestos a subordinarse a una visión espiritual que buscaba la hegemonía religiosa y procedía incluso a reorganizar las fiestas judías de peregrinación en torno a Jamnia (Mishnah, Rosh Hashanah 4, 1-4). De hecho, haber procedido de esa manera hubiera equivalido a su suicidio como poder espiritual en Israel. Pero el exclusivismo que se vinculó a la labor de reconstrucción encabezada por Yohanan ben Zakkay no sólo enajenó a los saduceos la posibilidad de intervenir en ella (salvo que hubieran optado por una inaceptable posición subordinada), sino que privó de la misma incluso a aquellos fariseos que estaban provistos de un enfoque distinto. Un ejemplo de ello lo tenemos en el caso de R. Eliezer ben Hyrcanos[7]. Antiguo

4. Sobre éste, ver Neusner, 1970; Alon,1989, 86 s.; Holder,1989, 11 ss.; Perelmuter, 1989, 55 ss.

5. La expresión «Desde la destrucción del Templo, R. Yohanan ben Zakkay instituyó» aparece repetidas veces en la Mishnah; ver Suk 3, 13; Men 10, 5; Eduyot 8, 3.

6. Sheq 1, 4; Ket 13, 1-2; Eduyot 8, 3; Yadaim 4, 6; Men 65 b. Los mencionados pasajes son estudiados a fondo en Le Moyne, 1972.

7. Sobre éste, ver Neusner, 1973; Perelmutther, 1989, 70 s.; Holder, 1989, 11 ss.; Alon, 1989, 86 ss.

discípulo de Yohanan ben Zakkay[8], sus discípulos lo consideraron como poseedor del conocimiento más completo de la Ley (Tos, Sotah 15, 3). Su interpretación de la misma lo situaba dentro de la escuela de Shammay y precisamente por la tendencia literalista de ésta se encontraba en buen número de cuestiones en armonía con las tesis saduceas (Sanh 106a; Shebuot 35b; Baba Batra 15a). Incluso parece haber sido dialogante con los judeo-cristianos y las fuentes señalan que llegó a manifestar su aprecio por una enseñanza de Jesús (Tos, Julin 2, 24). Todas estas peculiaridades, que vienen a indicar una mente independiente en relación a los dictados del grupo de Jamnia, le fueron colocando en una situación cada vez más comprometida en relación con el mismo. Progresivamente el clima se fue enrareciendo en torno suyo, se le alejó de las discusiones y, finalmente, se procedió a su excomunión (Baba Mesia 59b). Excluido de aquel proyecto de reconstrucción espiritual de la nación, en el que sólo tenían cabida los que manifestaban su sumisión a cierto segmento de los fariseos, R. Eliezer se retiró a Lyda, donde dirigió hasta su muerte una escuela rabínica (TalPal, Ber 3, 1, 5d; Mo'ed Qaton 27a). La disyuntiva parecía claramente pergeñada y pasaba por la sumisión o, en su defecto, el aislamiento.

El proceso de uniformización, lógicamente, ha sido objeto de lecturas diversas. Para muchos de los autores judíos que, a fin de cuentas, proceden de una tradición religiosa surgida de Jamnia y cuyo máximo monumento es la redacción de la Mishnah, primero, y de los dos Talmudim, después, el mismo tiende a ser contemplado de manera positiva. En algunos casos, se ha pretendido que los sabios de Jamnia estaban realizando una labor de poda que sólo contribuiría a sanear la planta de la nación[9]. En otros, se ha hecho énfasis en los aspectos positivos, por otro lado innegables, de la obra de Jamnia pero obviando de manera casi total sus repercusiones negativas (Neusner, 1984, 89 ss.) e incluso aun reconociendo que los sabios rompían totalmente con el judaísmo anterior al colocar sobre los hombres del pueblo cargas rituales que estaban limitadas al estamento sacerdotal (Neusner, 1989, 7 ss.). Desde luego, resulta dudoso que esa visión, fundamentalmente optimista, de los sabios fuera compartida en su momento por aquellos sectores del pueblo judío (saduceos, judeo-cristianos, etc.) que se veían, en virtud de la misma, desarraigados de un terreno espiritual que amaban y del que formaban parte.

8. *Abot* de R. Nathan A 6; B 19. No obstante, TJ Meg 1, 11, 71 b señala que durante su infancia estudió con R. Joshua ben Hananyah. Un estudio completo del personaje en Bacher, 1884-1890, I, 96-155.

9. Éste es, por ejemplo, el punto de vista defendido por Holder (1989, 26 ss.) o por H. Maccoby (1989, 38 ss.). Mucho más moderados en sus opiniones resultan Alon (1989, 288 ss.) y, especialmente, Perelmuter (1989, 2 ss.), que considera Jamnia y la redacción de los Evangelios como intentos paralelos de reconstrucción del judaísmo.

III. LA REACCIÓN CONTRA LOS JUDEO-CRISTIANOS Y LA *BIRKAT HA-MINIM*

Igual que el fariseísmo triunfante en Jamnia había eliminado de la vida espiritual de la nación a saduceos y fariseos que no compartían su punto de vista, no tardó mucho tiempo en dirigir su mirada hacia los judeo-cristianos. Éstos no sólo habían sobrevivido a la guerra con Roma sino que, además, en poco tiempo, se alzaron como la única alternativa dentro del judaísmo a los sabios de Jamnia. La reacción farisaica contra ellos se desarrolló a lo largo de un periodo que concluiría hacia el año 80-90 d.C. con la *birkat ha-minim*, pero que, en los siglos posteriores, continuaría de manera sostenida. Sus raíces podrían retrotraerse con facilidad al enfrentamiento de las autoridades judías con Jesús y a las relaciones del judeo-cristianismo palestino con las mismas. Es muy posible que tal enfrentamiento se desarrollara de manera generalmente espontánea y que, salvo el caso de la *birkat ha-minim*, no surgiera tanto de decisiones meditadas largamente cuanto de la suma cotidiana de polémicas teológicas entre las dos partes. Tal choque alteraría de manera decisiva, como veremos, no sólo el futuro del judaísmo —que ya sería distinto del existente durante el período del Segundo Templo— sino también el del cristianismo.

Las modificaciones operadas en el judaísmo por parte de los sabios a fin de enfrentarse con el judeo-cristianismo y terminar por expulsarlo del seno de la nación pueden agruparse en cinco áreas concretas.

1. *Exclusión de la sinagoga*

El deseo de monopolizar la vida espiritual de Israel pronto llevó a los sabios de Jamnia a intentar arrojar a los judeo-cristianos de la sinagoga. Ésta era considerada por estos últimos como casa propia y sus cultos como parte natural de su fe. Esa presencia, que era contemplada como un cuerpo extraño por los rabinos y que se presentaba además como la única oposición articulada dentro del pueblo judío a su teología, debía ser eliminada y con tal fin se concibió quizá el ataque más directo que, hasta entonces, había tenido lugar en el seno del judaísmo contra el judeo-cristianismo. Nos estamos refiriendo a la denominada *birkat ha-minim* o «bendición de los *minim*».

Ésta forma parte de las dieciocho decisiones esenciales que, según la Mishnah (Shab 1, 4), fueron tomadas por los sabios el día en que R. Eleazar ben Azaría fue designado como príncipe. Según el Talmud de Jerusalén (Ber 1, 7, 3b; Shab 1, 4, 3c), el entorno en que se tomaron las mencionadas decisiones fue no sólo de tensión sino incluso de violencia física.

Los discípulos de Shammay golpearon a aquellos que se oponían a sus puntos de vista e incluso recurrieron a las armas blancas. El Talmud de Babilonia (Shab 17a) no refiere todos estos detalles pero señala que este día fue tan desgraciado como aquel otro en que se forjó el becerro de oro. Según la fuente talmúdica referida, en ese día se pudo ver a Hillel humildemente sentado, como un discípulo, delante de Shammay.

En su mayor parte, las dieciocho decisiones son disposiciones relacionadas con la pureza e impureza rituales pero incluyen también la referencia a la bendición de los *minim* o *birkat ha-minim*. Con todo, para la época en que discurre el episodio arriba señalado, la bendición contra los *minim* ya contaba con décadas de existencia. El origen de la misma se encuentra en el mismo siglo I ya que bajo R. Gamaliel (75-*ca.* 102 d.C.) se había ya insertado en la oración conocida como *Shemoné Esré*[10]. El texto de esta bendición, tal y como lo reproduce la Geniza de El Cairo, es el siguiente:

> Que los apóstatas no tengan esperanza y que el reino de la maldad sea desarraigado en nuestros días. Que los *notsrim* (nazarenos) y los *minim* desaparezcan en un abrir y cerrar de ojos. Que sean borrados del libro de los vivos y no sean inscritos con los justos. Bendito seas tú, Adonai, que abates a los orgullosos.

La «bendición» (una maldición, en realidad) iba, pues, dirigida contra los judíos que colaboraron con Roma (los apóstatas), contra el Imperio romano (el reino de la maldad) y contra los judeo-cristianos (*notsrim* y *minim*).

El tratado Ber 28b, 29a indica cómo la institución tuvo su origen en Jamnia y cómo pretendía desarraigar del seno del judaísmo a los judeo-cristianos:

> Las dieciocho bendiciones son de hecho diecinueve. R. Leví dijo: La bendición contra los *minim* fue ordenada en Jamnia... Nuestros maestros nos enseñaron: Simón el algodonero compuso las dieciocho bendiciones en Jamnia en el orden tradicional, en presencia de R. Gamaliel. R. Gamaliel dijo a los sabios: ¿Hay alguien que sea capaz de componer una bendición contra los *minim*? Entonces se levantó Samuel el Pequeño y lo hizo. Al año siguiente olvidó la bendición y tuvo que pensar durante dos o tres horas sin que se le ordenara retirarse.
> ¿Por qué no se le ordenó retirarse? R. Judá b. Ezequiel dice en nombre de R. Abba Areka: Al que se equivoca en una bendición, no se le exige que vuelva a empezar la oración, salvo que se trate de la bendición

10. Sobre esta oración, ver Manns, 1986, 141 ss.; K. Kohler, 1924, 387-425; Finkelstein, 1925-1926, 142-169.

contra los *minim*. Se teme que lo haya hecho a propósito, por ser él mismo un *min*.

El pasaje nos señala que las dieciocho bendiciones fueron dispuestas en su orden por Simón el algodonero, en Jamnia, en presencia de R. Gamaliel. Este Gamaliel es, obviamente, Gamaliel II, que fue *nasi*. Samuel el Pequeño es, según el pasaje, el autor de la bendición, aunque quizá se limitara a adaptar alguna fórmula anterior relacionada con los *minim*. En cualquier caso, la misma hizo fortuna.

El incidente aparece sólo recogido en la Guemará babilónica, donde es citado como una *baraita*. La Mishnah no recoge expresamente la bendición y en la Tosefta se la menciona indirectamente (Ber 3, 25). Una discusión similar se encuentra en la Guemará palestinense (Ber 4, 3). El relato tiene todo el aspecto de reflejar un suceso histórico y, gracias a la mención que hace de Samuel el Pequeño, nos permite intentar situarlo en el tiempo. La muerte de Samuel el Pequeño —forzoso término *ad quem* de la redacción de la fórmula— es mencionada repetidamente en el Talmud y Midrash (Tos, Sot 13, 4; TalPal Sot 24 b; TalBab, Sot 48b; TB Sanh 11a) y se la relaciona con unos tales Simón e Ismael, una referencia clara a Simón ben Gamaliel e Ismael ben Eliseo[11], ejecutados tras la captura de Jerusalén en el 70 (Abot de R. Nathan 38). Por otro lado, debía ser un hombre anciano en la época de Gamaliel II[12] y eso explicaría que un año después de idear la bendición contra los *minim* la olvidara sin que se le tachara por ello de ser un *min*. Dado que Samuel el Pequeño es asociado con Hillel —que murió hacia el 4 d.C.— y que pudo ser su discípulo[13], su edad superaría los noventa años cuando Gamaliel comenzó a presidir en Jamnia. Su muerte y la redacción de la fórmula contra los *minim* debería, pues, rondar la fecha del 80 d.C.

La bendición era un golpe dirigido al corazón de las relaciones entre el judeo-cristianismo y el resto del pueblo judío. Obligados a maldecirse a sí mismos en la oración que todo judío recitaba tres veces al día, los judeo-cristianos sólo podían o apostatar de su fe en Jesús o aceptar la expulsión de las sinagogas. Puede ser que, como ha señalado algún autor (Shaeffer, 1978, 45 ss.), se tratara de un mero asunto de disciplina interna dentro del judaísmo, pero eso no puede ocultar la realidad de que la bendición contra los *minim* arrojaba a los judeo-cristianos fuera del seno de un pueblo que era el suyo propio y de una

11. Graetz (1908-1909, IV, 175) y Bacher (1884-1890, I, 243) identifican sin embargo a Ismael ben Eliseo con el nieto del mencionado por nosotros, un contemporáneo de Akiba. Tal posibilidad es a nuestro juicio inaceptable por cuanto Ismael el Joven y Simón ben Gamaliel el Joven murieron de muerte natural, ver TB Nedar 66b y TB Baba Batra 60b..

12. TJ Sanh 18c muestra que precisamente esta característica llevó a Gamaliel a perdonarle desobediencias que no hubieran sido admisibles en un hombre joven.

13. Así lo afirma R. Yehoshua ben Leví, citado por R. Yakob bar Idi en TJ Sot 24c.

fe que era también la suya, aunque los fariseos estuvieran modelándola progresivamente según su visión, acentuando así las diferencias.

2. *Reinterpretación de la Escritura*

Con todo, la temprana bendición contra los *minim* no tuvo todo el éxito esperado porque los rabinos tuvieron que recurrir a plasmar otras medidas que extirparan la influencia judeo-cristiana del seno del pueblo judío. La noticia que tenemos de éstas es posterior al siglo I pero es altamente posible que ya se articularan durante este siglo.

Desde el primer momento, el judeo-cristianismo apeló a las Escrituras como base legitimadora de la pretensión de mesianidad de Jesús y de las creencias de sus seguidores. Volveremos más detalladamente sobre este aspecto en la tercera parte del presente estudio al tratar la teología del judeo-cristianismo, pero ya ahora podemos indicar cómo la misma llevó al judaísmo forjado en Jamnia a abandonar puntos de vista específicos para no proporcionar armas bíblicas al adversario judeo-cristiano. Uno de estos puntos fue el referido al Mesías como Siervo sufriente. El canto del Siervo recogido en Is 52, 13-53, 12 había sido interpretado desde tiempo inmemorial como una profecía mesiánica. El hecho de que el pasaje presente considerables similitudes con la pasión y muerte de Jesús lo convertía en instrumento privilegiado de apologética judeo-cristiana. La reacción rabínica consistió en negar primero que los versículos referidos al Mesías fueran aquellos que hablaban de sufrimiento (algo que se refleja en el texto actual del Tg de Isaías[14] o en diferentes fuentes rabínicas[15]) pese a que las referencias en los *midrashim* al Siervo de Is 53 como Mesías eran muy abundantes[16]. De ahí a buscar otro personaje diferente del Mesías con el que identificar al Siervo de Is 53 sólo mediaba un paso y éste fue dado cuando la profecía se asoció con el pueblo de Israel.

Con todo, la tradición hermenéutica judía que identificaba al Siervo con el Mesías era lo suficientemente genuina como para conservarse en algún pasaje del Talmud (Sanh 93b y 98b) y para que fuera conocida todavía en la Edad Media. Así, Rashi, si bien en su exposición de Is 53 refiere el pasaje a Israel, en su comentario talmúdico lo aplica al Mesías (Sanh 93, 1). Y su ejemplo sería seguido por otros rabinos posteriores que encontraban que la interpretación tradicional (la misma que pretendían los judeo-cristianos) era la correcta. No resulta por ello extraño que R. Moshe Cohen Iben Crispin (siglo XIV), R. Elías de Vidas, R. Moshe el Sheij e Isaac Abrabanel

14. Existe traducción castellana de Josep Ribera Florit, 1988.
15. Yalkut Shimoni, 2, 53, 3.
16. Sin pretender ser exhaustivos hallamos referencias de este tipo en Midrash Rut 2, 14 y 5, 6; Midras Tehillim sobre el Salmo 2 y Midrash Samuel 19 y Pesiqta Rabbati 36.

coincidieran en identificar al Siervo de Is 53 con el Mesías (Baron, 1922, 12 ss.).

Algo similar sucedió con todas aquellas referencias bíblicas que eran susceptibles de ser vistas como una prefiguración de la muerte de Jesús. Por ejemplo, Zac 12, 10 habla de «aquel al que traspasaron» y tal pasaje podía referirse con facilidad a la lanzada recibida por Jesús en la cruz, tal y como lo interpretó el autor del Cuarto Evangelio (Jn 19, 37). El texto, además, había sido considerado históricamente como una referencia mesiánica. Como en el caso de Is 53, el rabinismo buscó otra interpretación distinta (de nuevo una referencia a Israel) pero, todavía durante el Medievo, Rashi recordaba la interpretación más antigua. Así, en su exposición talmúdica refiere el pasaje al Mesías[17].

Lo mismo podía decirse del sacrificio de Isaac. Las fuentes dan a su muerte un significado expiatorio (Tanjuma 30, 23; Gn Rab 56, 15), lo que, fácilmente, podía ser aplicado a la muerte sacrificial de Jesús dotándola de un valor expiatorio. Tal visión sería rechazada posteriormente, aunque se conserven, una vez más, retazos de la misma en la literatura rabínica (Rosh Hashanah 16a).

El enfrentamiento del rabinismo con el judeo-cristianismo en el terreno de la hermenéutica no se limitó a hacer tabla rasa, en la medida de lo posible, con interpretaciones consagradas que podían ser utilizadas como favorables por este último. También incluyó la diferente valoración de aspectos concretos de la fe. Uno de ellos fue la subordinación de los libros proféticos a la Ley, una especie de canon dentro del canon. El judeo-cristianismo —y es lógico— tomaba muchos de sus argumentos apologéticos de los profetas con preferencia a la Ley. En el futuro tal proceder sería prácticamente imposible en el seno del judaísmo. No se podrá aplicar la analogía más que entre dos textos de la Ley (Hag 10b), se afirmará que si Israel posee más que la Ley y el libro de Josué lo debe sólo a su pecado (Ned 22b) e incluso se señalará que la Mishnah es superior a los profetas (Baba Batra 12a)[18].

No todo concluyó aquí. La noción de milagro, algo que, como veremos en la tercera parte, tuvo enorme importancia para el judeo-cristianismo, irá perdiendo su importancia en el seno del rabinismo[19]; la *derasha* se rechazará —salvo que sea la de Hillel (Pes 66a)— cerrando el camino a una *derasha* cristiana; y determinados personajes bíblicos, como Melquisedec o Enoc, perderán su importancia precisamente por la que poseen en el seno del judeo-cristianismo[20].

17. Suk 52, 1. En su comentario a Zacarías, por el contrario, interpreta el texto como una referencia a Israel.

18. Baba Batra 12a. Estos textos son, sin duda, posteriores al siglo I pero, a nuestro juicio, indican un estado de ánimo que ya está presente en los sabios de Jamnia.

19. En este mismo sentido ver Guttmann, 1948, 364-406.

20. Al respecto, ver Bowker, 1969, 143 ss.

Se estaban, pues, sentando las bases de una revolución teológica («mutación» la ha denominado H. G. Perelmutther: 1989, 2[21]) que, en buena medida, aunque no exclusivamente, buscaba excluir al judeo-cristianismo y a sus interpretaciones del seno del pueblo judío. Se puede decir, por tanto, que no eran los judeo-cristianos los que estaban abandonando la tradición del pueblo judío, sino sus adversarios teológicos. Sus interpretaciones eran todas legítimas y de rancia antigüedad pero el hecho de que pudieran ser utilizadas por ellos para defender sus puntos de vista, llevó al rabinismo, de manera paulatina y no siempre efectiva, a eliminarlas para no proporcionar argumentos a los seguidores judíos de Jesús.

En un intento final de privar de autoridad y precedentes al judeo-cristianismo (y al cristianismo gentil) se llegaría a cuestionar el uso de los *targumim* (y de la *Septuaginta*) en la medida en que favorecían las interpretaciones judeo-cristianas con preferencia a las rabínicas[22].

3. *Reformas litúrgicas*

No menos que en el campo de la interpretación de la Escritura, podemos apreciar una reacción rabínica contraria al judeo-cristianismo en el terreno de la liturgia (lo que, siquiera indirectamente, señala que la bendición contra los *minim* no tuvo durante algún tiempo todo el efecto deseado). Según la Mishnah (Tamid 5, 1), el Decálogo era leído en la *Shema*. De hecho, hay pasajes en los evangelios que parecen indicar la veracidad de tal dato (Mc 10, 9 y 12, 29). El hecho de que el judeo-cristianismo utilizara tal circustancia como un argumento en favor de su tesis de que sólo el Decálogo era obligatorio —y no los 613 preceptos de la ley oral— llevó a eliminar la recitación de los diez mandamientos de la *Shema*.

De hecho, las mismas fuentes talmúdicas señalan que la causa de tal reforma litúrgica era que los *minim*[23] (judeo-cristianos) no dijeran que sólo se le habían entregado a Moisés en el Sinaí los diez mandamientos (TalPal Ber 1, 5, 3b). Sólo en aquellos lugares donde no existía peligro de enfrentamiento con los *minim* se planteó volver a la usanza antigua (Ber 12a).

21. Perelmutther excluye, sin embargo, de su apreciación el aspecto de enfrentamiento y refiere el término «mutación», fundamentalmente, a la finalidad de supervivencia del judaísmo tras la destrucción del Templo.

22. Un estudio en profundidad del tema en Levey, 1974. En ocasiones, la utilización del *targum* recurría a la gematría. Así, el *targum* en relación con Gn 14, 1 decía que Abraham en lugar de llevar 318 siervos (como indica el TM) sólo fue acompañado por uno. Los judeo-cristianos identificaban a este uno con Jesús en la cruz, ya que el valor númerico de T (la cruz) era 300 y el de IH (Jesús) era 18, dando así una cifra similar a la del TM. Tal método de interpretación parece demasiado alambicado para nuestra sensibilidad actual pero era muy común en la época. Sobre el cuestionamiento rabínico de los *targumim,* ver Meg 3a.

23. Sobre los *minim*, ver Apéndice II: «¿Quiénes eran los *minim*?», pp. 375 ss.

4. *Relectura de los datos históricos sobre el judeo-cristianismo*[24]

No resultó mejor que todo lo anterior la forma en que los datos sobre el judeo-cristianismo y su fundador fueron recogidos en las fuentes rabínicas. Jesús fue descrito en términos claramente negativos. Fue un bastardo, hijo de una adúltera (M. Yeb IV, 13; b. Guemarah Yeb 49b. TalPal no menciona el pasaje; ver también, como posible paralelo neotestamentario, Jn 8, 41). Se hizo Dios y anunció que regresaría (Yalkut Shimeoni 725 sobre Nm 23, 7; paralelos neotestamentarios en Jn 5, 18-19; 14, 1 ss.; y los apocalipsis sinópticos de Mt 24-25; Mc 13 y Lc 21). Sin duda, había realizado milagros y prodigios pero sólo se debían a su dominio de la brujería (paralelos neotestamentarios en Mc 3, 22; Mt 9, 34 y 12, 24). Por todo ello, las autoridades judías (no las romanas) habían ocasionado su muerte (Sanh 43a; un paralelo en Jn 19, 44), pero nada podía haber de raro en ello. Su ejecución estuvo más que justificada desde el momento en que había seducido al pueblo y era un hechicero y un blasfemo (Sanh 107b; Sotah 47b; paralelos neotestamentarios en Mc 11, 62; Jn 5, 18-19 y 19, 7). Habiendo llevado una vida así, no era de extrañar que actualmente padeciera tormento en medio de excrementos en ebullición (Guit 56b-57a). Ciertamente los paralelos con las creencias y los datos recogidos en las fuentes judeo-cristianas eran evidentes pero expuestos bajo la luz de la polémica y de la descalificación más ofensivas.

El retrato de los judeo-cristianos apenas resultó más amable. Eran venales (Shab 116a y b) y cometían la aberración de practicar curaciones en el nombre de Jesús (Tos, Julin 2, 22-23; TalBab, Av. Zar 27b; TalPal, Shab 14, 3, 14d; TalPal, Av. Zar 2, 2, 40d y 41a). Por otro lado, aparecen descritos en multitud de ocasiones enfrentándose teológicamente con los rabinos.

De todo lo anterior, resulta evidente que al menos cierto sector del rabinismo, desde una fecha muy temprana, posiblemente retrotraíble al mismo periodo de la vida de Jesús, optó por la denigración del personaje y de sus seguidores a los que consideraba incompatibles con su visión de Israel[25] y que no se abstuvo de utilizar ataques personales —en algunos casos de extrema grosería— para desacreditar al movimiento y a su fundador a los ojos del pueblo judío.

24. Un estudio sobre las referencias rabínicas acerca de Jesús en Klausner, 1971, 18 ss., y Vidal Manzanares, 1993a. La reproducción de todos los pasajes originales en Herford, 1903, 401 ss.

25. Schonfield (1937) pretendió fijar incluso en fecha muy temprana la primera redacción del tratado anticristiano conocido como *Toledot Ieshu*, al que convirtió en un alegato dirigido especialmente contra los judeo-cristianos. Su tesis no recibió ninguna aceptación pero, a nuestro juicio, merecería ser reexaminada en algunos de sus aspectos.

5. *Medidas disciplinarias*

No menores fueron las medidas de tipo disciplinario que se articularon contra aquellos judíos que mantenían una comunicación estrecha con los judeo-cristianos. Tal contacto podía derivar —y, de hecho, así fue en ocasiones— en la captación de ciertos judíos para la fe del Mesías Jesús. Por ello, resultaba imperativo marcar distancias entre los judeo-cristianos y el resto del pueblo judío. Aunque los judeo-cristianos practicaran la circuncisión (Shemot Rabbah 19, 4, 36) (prueba indiscutible de que seguían viéndose como judíos), a tal circustancia se podía oponer la de que rechazaban la autoridad de los rabinos (Sifr 115 a Nm 15, 39), anteponían el Evangelio a la Ley (TalBab, Shab 116a, b), guardaban el sábado de manera diversa a la rabínica (e incluso parece ser que celebraban el domingo) (TalBab Av. Zar 6a y 7b; TalBab Taan 27b) y no aceptaban las normas dietéticas típicas de los rabinos (TalBab Av. Zar 26a y b; Tos, Jul 2, 20-1). Eso justificaba el que su pan fuera calificado de pan samaritano, su vino de vino ofrecido a los ídolos, sus libros de libros de brujería y sus hijos de bastardos (Tos, Jul 2, 20-21). Venían a ser, según esta última referencia, peor aún que los gentiles y resultaba, por tanto, intolerable acudir a los mismos en busca de curación (que practicaban invocando el nombre de Jesús) y semejante actitud fue condenada y penada (Tos Jul, 2, 22-23; TalPal Shab 14; TalPal Av. Zar 40d, 41a; TalBab Av. Zar 27b; también Midrash Qohelet Rab 1, 8). De hecho, era mejor morir a ser curado por un judeo-cristiano que invocara el nombre de Jesús (TalPal, Shab 14d; también Midrash Qoh. Rabbah sobre 10, 5) y el mismo R. Eliezer pudo haber sido sancionado por mostrarse meramente dialogante con los judeo-cristianos, aunque no perteneciera a los mismos (Tos, Jul 2, 24). No es de extrañar que con una visión así del judeo-cristianismo se llegara a la conclusión de que el destino escatológico de sus componentes no podía ser otro que el tormento eterno en el Guehinnon o Gehenna (Tos, Sanh 13, 4, 5)[26].

Afrentados en lo que era más sagrado para ellos, rodeados por un ambiente de hostilidad, obligados a maldecir de sí mismos en la triple oración diaria, desarraigados de la sagrada comunión con su pueblo, no es extraño que algunos decidieran permanecer en la sinagoga aunque eso implicara romper con la fe en Jesús. Es cierto que quizá sólo en el exterior se acomodaron al triunfo de los fariseos e internamente

26. El que algunos de los textos estén relacionados con acontecimientos considerablemente posteriores al período que estamos tratando muestra, siquiera indirectamente, cómo la controversia se fue dilatando de una manera continuada sin decantarse por una rápida victoria en favor de la línea establecida en Jamnia. Por otro lado, resulta obvio, a tenor de los materiales que hemos examinado, que los aspectos en torno a los que giraba la disputa eran muy anteriores cronológicamente.

siguieron profesando la fe en Jesús[27]. Otros puede que hayan desaparecido mediante matrimonios mixtos que los sumergieron en familias de cristianos gentiles. Tal pudo ser el caso de la familia de Hegesipo (*HE* 4, 22, 8) y quizá de Papías y Melitón de Sardes[28]. Finalmente, algunos intentaron llegar a una síntesis de dos teologías progresivamente distanciadas mediante una disminución de la consideración que merecía la figura de Jesús. Tal fue el caso de los ebionitas, cuyo origen se sitúa cronológicamente fuera del ámbito del presente estudio. Tomaran la acción que tomasen, lo cierto es que habían sido desarraigados del suelo espiritual que les había dado el ser y su existencia independiente transcurriría ya en el terreno de una precariedad progresivamente angustiosa. Al menos hasta el siglo IV parecen haber disfrutado de cierta vitalidad y no deja de ser prodigioso el hecho. Pero sobre su destino final hablaremos en la conclusión. Ahora debemos volver nuestra mirada hacia los elementos ideológicos, organizativos y sociales del judeo-cristianismo palestino del siglo I.

27. Mishnah Meg 4, 8, 9 quizá puede referirse a judeo-cristianos que se colocaban las filacterias de manera distinta a la prescrita por los rabinos y que recordaba sospechosamente a la forma en que había muerto Jesús. Midrash Salmo 31, 23 parece estar también referido a los creyentes secretos en Jesús.

28. En este sentido, ver Hoennicke, 1908, 141, n. 1.

6. LA COMPOSICIÓN ECONÓMICO-SOCIAL DEL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO EN EL SIGLO I

Carecemos de los datos suficientes como para poder establecer un esquema exhaustivo de lo que fue la composición económico-social del judeo-cristianismo palestino durante el siglo I[1]. Con todo, no deja de ser cierto que poseemos un cierto número de referencias en relación con esta cuestión y que las mismas nos permiten esbozarla al menos en cuanto a sus líneas generales se refiere. En las páginas siguientes, abordaremos primero el tema del encuadre de los distintos componentes de la comunidad desde una perspectiva económica y, posteriormente, pasaremos a referirnos a los distintos grupos sociales representados en la misma. Como tendremos ocasión de ver, tales clasificaciones se entrecruzan no pocas veces con factores de división religiosa. Este aspecto es propio del judaísmo del Segundo Templo —aunque no sólo de él— y contribuye a aumentar el factor conjetural de cualquier intento de reconstrucción, algo, por otra parte, inevitable si tenemos en cuenta el carácter fragmentario de las fuentes.

I. COMPOSICIÓN ECONÓMICA[2]

1. *Las clases altas*

Las fuentes han dejado constancia diversa de que el panorama de las clases altas era relativamente diversificado en el periodo sobre el que discurrieron los primeros tiempos del judeo-cristianismo palestino. En el primer lugar se hallaba la corte. La forma de gobierno iniciada por la dinastía de Herodes tuvo como consecuencia el desarrollo de un tren

1. Hemos tratado en parte este tema con anterioridad en Fernández Uriel y Vidal Manzanares, en prensa.

2. Sobre este aspecto, ver: Jeremias, 1985, 105 ss.; Guevara, 1985, 251 ss.; Murphy, 1991, 277 ss.; Vidal Manzanares, 1993a, I parte.

de vida auténticamente fastuoso, tanto que ni Herodes ni Agripa I fueron capaces de hacer frente a sus propios gastos. Tras los miembros de la corte, se hallaba situada una clase a la que podríamos denominar en un sentido general, de ricos. Sus ingresos, en buena medida, procedían de la tenencia de tierras a las que, no pocas veces, azotaba un absentismo total[3]. Tanto la pompa relacionada con la celebración de fiestas (Lam. Rab. sobre 4, 2) como la práctica de la poligamia constituían signos externos claros de pertenecer a este segmento social. En cuanto al último aspecto mencionado, lo cierto es que distó de estar generalizado, muy posiblemente porque las exigencias económicas de las mujeres de la clase alta resultaban fabulosas.

Los ejemplos que nos proporcionan las fuentes acerca de este último extremo son realmente impresionantes. Sabemos, por ejemplo, que había un canon establecido, el diezmo de la dote (Ket 66b), cuya finalidad era dedicarlo a gastos de tipo suntuario como los perfumes (Yoma 39b), los aderezos (Yoma 25), las dentaduras postizas con refuerzos de hilos de oro y plata (Shab 6, 5), etc. Hasta qué punto esto era considerado como un derecho y no como un lujo, lo podemos ver en casos como el de la hija de Naqdemón (¿el Nicodemo del Cuarto Evangelio?) que maldijo a los doctores porque, cuando fijaron su pensión de viudedad, sólo destinaron cuatrocientos denarios de oro a gastos de este tipo (Ket 66b; Lam. Rab. 1, 51 sobre 1, 16).

A esta clase adinerada pertenecían no sólo los terratenientes, sino también los grandes hombres de negocios, los grandes recaudadores de impuestos, los rentistas y la nobleza sacerdotal. El oficio de sumo sacerdote ya exigía contar de por sí con un caudal considerable. En no pocas ocasiones, el puesto se obtenía simoníacamente (2 Mac 4, 7-10, 24, 32; Yeb 61a) y además algunas de sus obligaciones —como la de pagar las víctimas del Yom Kippur— resultaban considerablemente caras (*Ant.* III, 10, 3; Lv 16, 3). El gasto y la opulencia desembocaron irremisiblemente en la corrupción y el nepotismo. Así, fue común que se aprovecharan de ser administradores del tesoro del templo para cubrir las plazas de tesoreros con parientes (Pes 57a bar.; Tos Men 13, 21). Era común asimismo que contaran con propiedades (bar. Yoma 35b; Lam. R. 2, 5). Capítulo especial en esta cadena de corruptelas era el constituido por la venta de animales para los sacrificios en el templo de Jerusalén. Llegado el caso de engrosar sus beneficios, tampoco se echaron atrás en la utilización de la violencia más opresiva (Pes 57a bar; Josefo, *Vida* XXXIX; *Ant.* XX, 8, 8).

La penetración del judeo-cristianismo en este sector social debió de ser muy limitada. Nicodemo fue discípulo de Jesús (Jn 7, 50; 3, 1) y proporcionó para su enterramiento cien libras romanas de mirra y áloe

3. Un ejemplo de este tipo lo constituiría Ptolomeo, el ministro de finanzas de Herodes (*Ant.* XVII, 10, 9).

(Jn 19, 39). No sabemos, sin embargo, que después siguiera unido al grupo de los discípulos. Desde luego, las fuentes no vuelven a mencionarlo. Casos parecidos son los de Zaqueo y José de Arimatea. El primero fue un jefe de publicanos (Lc 19, 2) que no gozaba de especial popularidad (Lc 19, 3) y en el que el contacto con Jesús produjo un considerable impacto (Lc 19, 8). El segundo es definido por Mc 15, 43 como *eysjemon*, un término que los papiros usan para designar a los hacendados ricos. Al parecer, se trataba de un personaje acaudalado (Mt 27, 57), propietario de un huerto con un panteón familiar excavado en la roca al norte de Jerusalén (Jn 19, 41; 20, 15). Dado que había sido excavado recientemente, es muy posible que su familia llevara poco tiempo en Jerusalén y que entonces sus propiedades se encontraran en otro lugar. En ninguno de los dos casos, como sucede con Nicodemo, tenemos noticia de que siguiera posteriormente vinculado al judeo-cristianismo palestino.

Un caso bastante poco claro es el del «discípulo amado» al que se refiere el Cuarto Evangelio. Si identificamos al mismo con Juan el de Zebedeo, resulta obvio que no se trataba de una persona rica aunque sí de una clase media acomodada. Pero si se rechaza tal identificación, cabría la posibilidad de que nos encontráramos ante un miembro de la clase rica —quizá incluso de la familia de los altos sacerdotes (Jn 18, 10)— que sí perteneció posteriormente al grupo de seguidores de Jesús. Por desgracia, el material que ha llegado hasta nosotros no nos permite, si rechazamos identificarlo con Juan el de Zebedeo, sino hacer conjeturas acerca de su personalidad.

Terreno más seguro es el que pisamos al referirnos a otros personajes como las mujeres que seguían a Jesús (Lc 8, 1-3). Al parecer las mismas habían recibido curación física o liberación demoníaca por parte de aquél. Entre ellas, se hallaban Juana, la mujer de Juza o Chuza, intendente de Herodes, María Magdalena, Susana y «otras muchas que le servían con sus bienes». De esta descripción se desprende que algunas pertenecían a una clase acomodada pero desconocemos la vinculación posterior con el movimiento. Pudiera ser también que María, la madre de Juan Marcos, perteneciera a este grupo de mujeres, así como al estrato superior de la sociedad. Sabemos que tenía una casa en Jerusalén (Hch 12, 12) y los datos sobre la misma hacen pensar que se trataba de un edificio espacioso (Hch 1, 13 ss.).

Existe, finalmente, otro dato relacionado con la presencia de miembros de las clases altas en el seno del judeo-cristianismo palestino. Nos referimos a Sant 2, 1 ss., donde se habla de cómo hay gente provista de ropa suntuosa y de anillo de oro que visita las reuniones de los judeo-cristianos. La llegada de personajes de ese tipo provocaba al parecer una atracción que Santiago juzgaba insana y que ataca con rotunda firmeza. Pasajes como el de 4, 13 ss. parecen poner de mani-

fiesto que, muy posiblemente, había también hombres de negocios en el seno del movimiento pero que Santiago temía el comportamiento soberbio de los mismos, demasiado auto-seguros en su visión del día de mañana.

En conjunto podemos señalar que existen datos relacionados con tres hombres (y un número indeterminado de mujeres) que pertenecían a la clase alta y que mantuvieron cierta relación con Jesús. No obstante, no tenemos referencias que nos permitan colegir si, con posterioridad a la muerte de aquél, todos se mantuvieron ligados al judeo-cristianismo palestino. Otros dos personajes —María, la madre de Juan Marcos, y el «discípulo amado» si no era Juan el de Zebedeo— pudieron quizá pertenecer a la clase alta y, desde luego, siguieron vinculados al grupo de los discípulos. Finalmente, hubo personas ricas —más específicamente parece que se trataba de hombres de negocios— que asistieron a reuniones de la comunidad judeo-cristiana palestina. Con todo, no sabemos si llegaron a integrarse en la misma. De hecho, la carta de Santiago indica que su presencia ocasionaba algunas tensiones, entre las que destaca el pecado de parcialidad hacia el que se veían tentados algunos miembros.

2. *Las clases medias*

Aunque algunos enfoques —no pocas veces ideológicamente interesados— han pretendido dividir la sociedad palestina de esta época en sólo dos clases, lo cierto es que está muy bien documentada la existencia de diversas clases medias en el seno de la misma. Su composición era muy multiforme. Así nos encontramos con pequeños comerciantes, poseedores de alguna tienda en un bazar; artesanos, propietarios de sus talleres; personas dedicadas al hospedaje o relacionadas con el mismo; empleados y obreros del templo —que, en términos generales y partiendo de un nivel comparativo, estaban bien remunerados— y sacerdotes no pertenecientes a las clases altas.

Todo hace indicar que buen número de los judeo-cristianos palestinos provenían de este segmento de la sociedad. Los sacerdotes a los que se hace referencia en Hch 6, 7 corresponden, desde luego, a este entorno, al igual que el levita Bernabé (Hch 4, 36-37), posiblemente los fariseos conversos (Hch 15, 5; 26, 5) y también el «discípulo amado», si se le identifica con Juan el de Zebedeo. Los primeros discípulos de Jesús, sin duda, pertenecían también a este sector de clases medias. Los hijos de Zebedeo contaban, según las fuentes, con asalariados (Mc 1, 19-20 par.); Leví había pertenecido al grupo de los publicanos (Mc 2, 13 ss. par.); Pedro tenía un negocio de pesca que explotaba a medias con su hermano y que le permitía tener una casa (Mc 1, 16 ss.; 1, 29-31). Por lo que sabemos, entre la muerte de Jesús

y Pentecostés volvió a ocuparse de esta actividad (Jn 21, 1 ss.). Quizá también a esta clase media pertenecieron —si no era de la alta— la madre de Juan Marcos (Hch 12, 12), Ananías y Safira (Hch 5, 1 ss.), los que enajenaron sus bienes para entregar el producto al fondo de la comunidad (Hch 2, 45; 4, 34) y los que las conservaron (Hch 5, 42). La misma familia de Jesús podría encuadrarse en este sector, aunque legalmente se les considerara pobres a efectos de ciertos preceptos de la Torah. Prueba de ello es que un pariente de Jesús, seguidor de él y del que nos habla Eusebio (*HE* III, 20, 2), poseyó en un periodo situado entre los años setenta y los noventa propiedades censables en 9.000 denarios.

De la misma manera, parece razonable incluir en este sector a algunos de los helenistas, sobre los que trataremos algo más adelante.

3. *Los pobres*

Aunque buena parte de la población de Palestina pertenecía a las clases medias a las que hemos hecho referencia, eso no implica que el número de pobres resultara reducido. Entre los que lo eran pero se ganaban la vida mediante su trabajo y aquellos que subsistían, total o parcialmente, gracias a las ayudas que percibían de los demás, el número debía de ser no pequeño. En primer lugar estaban los jornaleros. Su salario venía a rondar el denario diario (Mt 20, 2 y 9; Tob 5, 15) comida incluida (B. M. 7, 1). Carentes de cualquier tipo de protección y siendo el soporte económico de la familia el hecho de que no encontraran trabajo —como le pasó a Hillel en Jerusalén— significaba un drama humano de dimensiones incalculables (Yoma 35b bar.). Viviendo de la ayuda que les proporcionaban los demás se hallaban, en primer lugar, los escribas (Eclo 38, 24; 39, 11; P. A. 4, 5; 1, 13; Yoma 35b bar.; Mt 10, 8-10; Mc 6, 8; Lc 8, 1-3; 9, 3; 1 Cor 9, 14). Sin embargo, conocemos numerosos casos de rabinos que trabajaban para ganarse el sustento pudiendo encuadrarse incluso en las clases medias. Tales serían los ejemplos de Shammay (Shab 31a), Hillel (Yoma 35b bar.), Yojanan ben Zakkay (Sanh 41 a; Sifré Deut 34, 7; Gn. Rab 100, 11 sobre 50, 14), R. Eleazar ben Sadoc (Tos. Besa 3, 8), Abbá Shaul ben Batnit (Tos. Besa 3, 8; Besa 29a bar.) o Pablo (Hch 18, 3), aunque este último caso no deberíamos forzarlo. Posiblemente en la decisión de trabajar debió pesar no poco el deseo de salvaguardarse de la mendicidad, así como el de mantener sus acciones a salvo de la presión de la necesidad. En esta dirección parece apuntar el hecho de que sepamos que algunos fariseos aceptaron sobornos (*Guerra* I, 29, 2) o que se los acuse ocasionalmente de avaricia (Lc 16, 14) e incluso de rapacidad (Mc 12, 40; Lc 20, 47).

El número de mendigos debió de ser muy alto, especialmente en

Jerusalén[4]. Como ha sucedido en otras épocas, se daban casos de personas que se fingían inválidas para obtener limosna (Pea 8, 9; Ket 67b-68a). Con todo, los enfermos auténticos —por ejemplo, leprosos o ciegos— que mendigaban en sus inmediaciones o en la misma ciudad eran considerablemente numerosos (Pes 85b; San 98a). Debe tenerse en cuenta que buen número de curaciones de Jesús y de sus discípulos aparecen relacionadas con Jerusalén y con lugares típicos de mendicidad (Mt 21, 14; Jn 9, 1 y 8; 8, 58-9; 5, 2-3). Por último, en esta sección de personas que vivían de los demás, habría que hacer referencia a aquellos aprovechados que se mantenían de colarse en las bodas y las circuncisiones (Sem 12; Tos. Meg 4, 15), una práctica picaresca a la que eran aficionados no pocos. Cuando se tiene en cuenta este panorama —especialmente en un medio urbano como Jerusalén— se comprende que durante la guerra del 66 d.C. se formaran con facilidad bandas de saqueadores, a cuyos componentes Josefo sólo define con términos durísimos (*Guerra* 5, 10, 5). Muchos de ellos debían de proceder del hampa y la hez de la sociedad, pero no pocos tuvieron también que surgir de segmentos sociales desamparados y desesperados en medio de la tormenta.

Finalmente nos encontramos con los esclavos, aunque desempeñaran escaso papel, por ejemplo, en las áreas rurales. Mejor tratados que sus compañeros del mundo no-judío, su origen podía ser judío o gentil (B. M. 1, 5; M. Sh 4, 4). No era desacostumbrado que estos últimos fueran circuncidados, tras un año de reflexión, convirtiéndose así en judíos. Por esta razón era muy común que los libertos fueran generalmente prosélitos salvo quizá en el caso de la corte.

De estos sectores de la población debió de haber abundantes muestras en el judeo-cristianismo palestino. El mismo Jesús procedía de una familia legalmente pobre[5] (aunque posiblemente se acercaba más a la clase media como artesano), carecía de recursos (Mt 8, 20; Lc 9, 58), no llevaba dinero encima (Mt 17, 24-27; Mc 12, 13-17; Mt 22, 15-22; Lc 20, 24) y vivía de ayudas (Lc 8, 1-3). Los paralelos, pues, con algunos escribas de su tiempo resultan notables al menos en este aspecto. Esa pobreza, libremente elegida, no se limitó a Jesús sino que se dio también en relación con miembros del judeo-cristianismo palestino, según se desprende de algunos otros datos consignados en las fuentes[6]. Prueba de ello son las medidas económicas de la comunidad de Jerusalén, a las que dedicamos la parte final del capítulo siguiente,

4. Pes 113a indica cómo, de hecho, las gentes de Jerusalén se sentían orgullosas de su pobreza.

5. Tengamos en cuenta que el sacrificio de purificación de su madre es el de los pobres (Lc 2, 24 y Lev 12, 8).

6. Para un estudio de la relación entre pobreza y ubicación del ministerio jerosolimitano en Jesús, ver Fernández Uriel y Vidal Manzanares, en prensa.

de las que parece desprenderse que al menos una parte de los componentes de la misma eran de condición económica muy humilde[7] y que resultaba excepcional que alguno poseyera inmuebles o bienes de cierto valor. De hecho, sólo nos consta la existencia de dos casos —el de Bernabé y el de Ananías y Safira— en que la venta tuviera cierta relevancia y en ambos el bien no pasó de ser un campo (Hch 4, 36-37; 5, 1-2). De ahí podría desprenderse que las referencias a la enajenación de casas quizá no tuvo como resultado un gran producto (Hch 4, 34). Finalmente, aboga en favor de la precariedad económica de buen número de los miembros el que la «asistencia económica» se centrara en la mera entrega de alimentos (Hch 6, 1 ss.) y que el frágil sistema de distribución pudiera verse desequilibrado por la entrada de nuevos conversos hasta el punto de provocar variaciones en la estructura ministerial de la comunidad de Jerusalén, como tendremos ocasión de ver más adelante. Cuando Santiago escribió la carta que lleva su nombre parece que el número de pobres era si no elevado, por lo menos inquietante. Algunos atravesaban una angustiosa situación de opresión económica (1, 6 ss.) y otros no llegaban a percibir los jornales que se les adeudaban como pobres braceros (5, 4 ss.). De hecho, la carga pudo ser tan grande para las limitadas fuerzas de la comunidad que en su seno se había despertado la insolidaridad incluso hacia los que pasaban hambre o frío (2, 15 ss.). En este contexto, como ya indicamos, para muchos resultaba seductora la visita de algún personaje acaudalado a la comunidad (2, 1 ss.) y los que poseían negocios mostraban una clara tendencia a autovalorarse en exceso perdiendo de vista el papel de la Providencia en su vida (4, 13 ss.). Es lógico —y admirable— que en un trasfondo de ese tipo Santiago intentara mantener la cohesión de la comunidad desechando las alternativas violentas (2, 10 ss.), proyectando la esperanza en la venida de Jesús (5, 7 ss.) y enfocando la vida comunitaria hacia aspectos pneumáticos (5, 13 ss.).

Excursus: *Pobres materiales y pobres espirituales*[8]

La carta de Santiago parece indicar que, junto a la pobreza de tipo material que caracterizaba a cierto número de los que integraban el judeo-cristianismo jerosolimitano, también estaba otro tipo de pobreza que podríamos encuadrar en términos más espirituales y que, quizá, podría ser traducida más correctamente como «humildad». Bernabé, que vendió su propiedad (4, 36-37), parece haber sido una persona que

7. De hecho, la insistencia que encontramos en las fuentes acerca de la pobreza entre los fieles de Jerusalén parece indicar que la misma se produjo de manera prácticamente endémica (1 Cor 16, 1; Gál 2, 10; Rm 15, 26).

8. Aparte de la bibliografía sobre clases sociales mencionada al principio del capítulo, sobre este tema, ver Vidal Manzanares, 1993a; W. E. Vine, 1981, y Jenni y Westermann, 1978.

renunció voluntariamente a parte de sus bienes y lo mismo cabe decir al menos de otros antiguos seguidores de Jesús. Ya hemos hablado de la situación de desahogo en relación con Pedro y los hijos de Zebedeo. No es menos cierto que la misma fue sustituida por una especie de pobreza voluntaria al seguir a Jesús[9]. El círculo de los más cercanos a éste, desde luego, parece haber tenido una bolsa común (Jn 13, 29) cuyos fondos no sólo se empleaban para cubrir los gastos del mismo sino que también se destinaban a dar limosnas a los pobres y, como veremos en el capítulo siguiente, es muy posible que ahí estuviera el nucleo inicial del sistema de comunidad de bienes de Jerusalén.

Esta pobreza no era algo identificable con la miseria, sino más bien con una sencillez de vida y una humildad de espíritu que no cuestionaba necesariamente las posesiones de cada uno aunque sí alimentaba la solidaridad y la ayuda a los demás, y ponía toda su fe en la intervención de Dios. Tal es el caso de la carta de Santiago y, en nuestra opinión, el de Jesús, aunque este último tema excede los límites de nuestro estudio.

La comunidad no estaba tanto formada por «pobres» en un sentido material, cuanto por «humildes», entendiendo los mismos más como un concepto ideológico que como una categoría económica y social. Pero si el origen existencial de tal estructura arrancaba del tiempo que los primeros discípulos habían pasado con Jesús, no es menos cierto que la idea contaba con un rancio abolengo dentro del desarrollo teológico del pueblo judío[10]. Dentro de ese marco de referencia, los «pobres-*anavim*» no eran sino el colectivo que espera la liberación de Dios, porque no cabía esperarla de ningun otro.

Gerd Theissen (1985) ha estudiado precisamente hasta qué punto se producía en la mentalidad judeo-cristiana una fusión entre la pobreza material y la pobreza considerada como un valor escatológico. Indirectamente esto nos sirve de explicación acerca de por qué no pueden considerarse aceptables la tesis de F. Engels (Marx y Engels, 1979, 313 ss., 323 ss., 403 ss.), K. Kautsky (1974), Rosa Luxemburgo (1976) y, más modernamente, Y. A. Lientsman (1958) o Gonzalo

9. Mt 8, 20; 10, 5 ss. par. (posiblemente una especie de manual de instrucciones para misioneros judeo-cristianos); 19, 16-30 par.

10. Específicamente Is 61, 1 (los de corazón abatido), que buscan a Dios (Sal 22, 27; 69, 33, etc.), cuyo derecho es violentado (Am 2, 7) pero a los que Dios escucha (Sa 10, 17), enseña el camino (Sal 25, 9), salva (Sal 76, 10), etc. Todo ello provoca el que los *anavim* alaben a Dios (Sal 22, 27), se alegren en él (Is 29, 19; Sal 34, 3; 69, 33), reciban sus dones (Sal 22, 27; 37, 11), etc. Los *anavim*, pues, no son los pobres sin más, sino los pobres de Dios (Sof 2, 3 ss.). En los Setenta, esta interpretación aparece tan asumida que pobre es traducido no sólo como *ptojós* y *pénes*, sino también por *tapeinós* (humilde) y *prays* (manso) o sus derivaciones. De hecho, el termino *anav* en el Antiguo Testamento tiene un significado ambivalente. Mientras en algunos casos sólo se refiere al necesitado (Is 29, 19; 61, 1; Am 2, 7; etc.), en otros es equivalente de «humilde» (Nm 12, 3; Sal 25, 9; 34, 3; 37, 11; 69, 32, etc.). Lo mismo puede decirse de *ebion* (Jer 20, 13) o de *dal* (Sof 3, 12), cuyo significado puede ser tanto el de necesitado como el de humilde en algunos pasajes.

Puente Ojea (1984)[11], en el sentido de contemplar el cristianismo como un movimiento cuyo contenido ideológico, en buena medida, es sólo una supraestructura falsa superpuesta a una situación de opresión social y que estaba formado fundamentalmente por los desposeídos de la sociedad. Ciertamente tal tesis ha gozado durante décadas de un considerable predicamento por razones que, más que históricas, habría que denominar meta-históricas, pero la misma no puede ser sostenida a la luz de las fuentes con que contamos a menos que accedamos a violentarlas injustificadamente o a eludir su examen[12].

La comunidad judeo-cristiana de Jerusalén contaba con miembros que podían ser calificados ciertamente de pobres en un sentido material, y es posible que tal fuera la suerte de muchos de sus componentes. Parece incluso que en algun momento tal circustancia llegó a provocar situaciones casi desesperadas pero, no obstante, sus componentes no parecen haber otorgado valor a la pobreza material en sí, sino más bien a una cosmovisión que indicaba su pertenencia a la categoría escatológica de los *anavim*, aquellos pobres-humildes que esperaban la liberación procedente de Dios y únicamente de Dios. Además, el papel de los judeo-cristianos procedentes de clases medias parece haber sido muy relevante.

Esto explica quizá que el movimiento no se aplicara —aunque su carga ideológica en este sentido es evidente— el título de pobres (*anavim* o *ebionim*)[13] y que tampoco quedara circunscrito —ni parece haber tenido ningun interés por ello— a los indigentes. También contribuye a ver por qué permitió a sus miembros entregar o no sus pertenencias (Hch 5, 1 ss.). Si alguien pretendía identificarlos con un simple movimiento social de clases oprimidas, estaba equivocando totalmente su perspectiva. Ciertamente el colectivo parece haber contado con un cierto poder de atracción sobre los indigentes pero, como veremos en la última parte de nuestro estudio, no bastaba con ser pobre para pertenecer al grupo y tampoco parece que tal circunstancia se considerara una recomendación especial. La integración en el mismo dependía más bien, como veremos, de una decisión vital no conectada directamente con el *status* social.

11. Este autor, que adolece de un desconocimiento grave de las fuentes coetáneas, ha caído con posterioridad en la formulación de hipótesis que, como mínimo, han de ser calificadas de novelescas, como la de atribuir al cristianismo, desde sus inicios, la práctica de una conspiración destinada a dominar el mundo. Ver, en este sentido, G. Puente Ojea, *Imperium crucis*, Madrid, 1989, 41 ss.

12. Críticas similares a la que aquí esbozamos, en Malherbe, 1983; Meeks, 1988, y Kyrtatas, 1987.

13. Tal denominación sólo la llevarían —quizá deseando reivindicar la justicia de su postura— los ebionitas, un grupo heterodoxo desgajado del mismo. En este sentido, ver Jocz, 1979, 194 ss.

II. COMPOSICIÓN SOCIAL

Junto con los factores de encuadramiento económico —bastante amplios dentro del espectro correspondiente a la época— resulta de examen obligado comprender cuál era la extracción social de los componentes del judeo-cristianismo palestino. Como ya indicábamos al principio, las categorías de este tipo se solapan en no poca medida con las de tipo religioso, lo que, por otra parte, resulta lógico en una sociedad como la judía del Segundo Templo. Como además tendremos ocasión de ver, todas estas categorías se caracterizan asimismo por una considerable heterogeneidad.

1. *Antiguos discípulos de Jesús*

El primer segmento social que tuvo un peso decisivo en la configuración del judeo-cristianismo palestino lo constituyen, sin lugar a duda, los antiguos discípulos de Jesús. Hch 1, 14 ss. incluye entre este primer núcleo a los hermanos de Jesús que, al menos inicialmente, no creyeron en él (Jn 7, 5) igual que a su madre. En conjunto parece que superaron en poco el número de cien (Hch 1, 15) en la comunidad de Jerusalén, aunque contando los de otras partes del país podrían andar entre los quinientos y los mil en el momento de la muerte de Jesús (1 Cor 15, 6).

De este colectivo se nutría el grupo de los Doce (Hch 1, 21) y a él pertenecieron todos los dirigentes judeo-cristianos de Jerusalén en el siglo I. Muy posiblemente sucedió lo mismo con las comunidades de algunas zonas de Galilea como Nazaret (Briand, 1981, 18 ss.). Por lo tanto, más que hablar de un «califato» de los parientes de Jesús en la comunidad de Jerusalén (Stauffer, 1952, 193-214), habría que referirse a un monopolio casi total de los puestos dirigentes por parte de los primeros discípulos, algo lógico si, como veremos en el capítulo siguiente, tenemos en cuenta el papel de conexión que éstos representaban en relación con el Jesús del ministerio público.

Cuál pueda haber sido el origen de estos discípulos es algo que, al menos en parte, se nos escapa. Algunos, sin duda, tuvieron relación con Juan el Bautista (Jn 1), pero sabemos que no todos los discípulos de éste siguieron a Jesús. En cuanto al resto —que es la inmensa mayoría— desconocemos su filiación religiosa si es que tenían alguna en particular[14].

14. Cullmann (1971 y 1966) ha intentado mostrar la presencia de antiguos zelotes en el grupo de los Doce, aunque rechaza claramente la posibilidad de que lo fuera Jesús. Por otro lado, desde R. Eisler se ha intentado demostrar —de manera absolutamente infructuosa, por otra parte— que el mismo Jesús sostenía tesis zelotes. Ambas posibilidades nos resultan inaceptables, en primer lugar, porque parece muy improbable que hubiera zelotes en la época de Jesús, pero además porque las circunstancias de vida de los discípulos como Simón (casado, con suegra, con una casa en Cafarnaum, etc.) hacen muy difícil dar por buena la hipótesis arriba señalada. En el mismo sentido, ver Guevara, 1985, 239 ss. y Hengel, 1989, 300 ss.

2. *Los helenistas*

Otro grupo que ha despertado un enorme interés desde hace años es el de los helenistas, a los que se menciona en Hch 6 de manera muy específica y formando aparentemente un grupo concreto, en el que destacaba Esteban (Hch 7)[15]. Puede que tal insistencia derive del hecho de que, históricamente, se ha tendido a trazar una línea de separación tajante entre el helenismo y el judaísmo, o entre el judaísmo de la Diáspora y el judaísmo palestino. Hoy por hoy, tal tesis es imposible de mantener. El judaísmo palestino no fue un compartimento estanco ni, mucho menos, escapó al influjo del helenismo[16].

La presencia de helenistas en Palestina aparece ya documentada en los papiros de Zenón en la época de Ptolomeo Filadelfo (285-246 a.C.). Mucho antes del establecimiento de los imperios helenistas de Egipto y Asia Menor existían enclaves judíos en esos territorios (Jr 44, 1; Abd 20), que se hicieron más numerosos tras el reinado de Alejandro. Según Josefo (*Apología* II, 44; *Ant.* XII, 147 ss.), hubo judíos instalados en Cirenaica y en Frigia por Ptolomeo I y Antioco III, respectivamente, a fin de asegurar la lealtad de estas áreas. Sabemos de la existencia de judíos residentes en Roma durante el siglo II a.C., así como que su número se incrementó a raíz de la conquista de Judea por Pompeyo en el 63 a.C. La misma Mishnah (Guit 9: 6, 8) distingue entre los *edim ibrim,* cuya lengua es el arameo (o el hebreo), y los *edim yevanim*, cuya lengua es el griego.

Por ello, y tal circustancia es de enorme importancia, no puede ya aceptarse por sistema la tesis de un enfrentamiento teológico entre judíos palestinos y los helenistas que, en el cristianismo, tendría su paralelo en un supuesto choque entre los judeo-cristianos y Pablo. Ni existió el primero ni, como hemos tenido ocasión de ver en la segunda parte de este estudio, se produjo el segundo, entre otras razones, porque el judaísmo estaba incluso en Palestina influido por el helenismo. Por ello no es de extrañar, por ejemplo, que en fecha tan tardía como la de la sublevación de Bâr Kojba (132-135 d.C.) se utilizara el arameo, el griego y el hebreo con igual facilidad entre los rebeldes.

Los helenistas de Jerusalén parecen estar definidos fundamentalmente por su uso de la lengua griega, pero su extracción racial y social seguramente fue variada y en cuanto a su mensaje concreto, si tomamos como paradigma el discurso de Esteban, no parece que se enfrentara con el del núcleo arameo-parlante tal y como aparece en las fuentes. Alguno de sus componentes era obviamente de origen gentil (el Nicolás de Hch 6, 5), aunque ya había pasado por la ceremonia de la circun-

15. Sobre el tema, ver Cullmann, 1972, con bibliografía adicional.

16. Un estudio en profundidad de la enorme influencia del helenismo sobre el judaísmo palestino, en Hengel, 1991 y, para este periodo concreto, Hengel, 1989 y 1991.

cisión y entrado en el judaísmo. En otros casos, quizá nos encontramos ante judíos de la Diáspora —como sería el caso de Bernabé, nacido en Chipre— quizá unidos al grupo durante la experiencia pentecostal y se han apuntado diversas razones para creer que el mismo Esteban era un prosélito de origen samaritano[17].

Económicamente, su extracción ha debido de ser muy amplia. Cabe la posibilidad de que el prosélito fuera incluso un liberto por las razones que hemos señalado antes, pero aunque no fuera tal el caso, parecen existir indicios de que hubo libertos en el grupo de los helenistas a juzgar por el auditorio al que se dirigía principalmente Esteban (Hch 6, 9). En cuanto a Bernabé parece haber pertenecido a un estrato más acomodado (Hch 4, 36).

Los helenistas no permanecerían mucho tiempo en Jerusalén. El martirio de Esteban desencadenó la persecución contra la comunidad judeo-cristiana de esta ciudad y aquéllos optaron por iniciar una obra de expansión misionera que tendría una enorme importancia en el seno del cristianismo posterior (Hch 8, 1 ss.). En buena medida, aunque no en exclusiva, iban a convertirse en nexo de unión entre el judeo-cristianismo palestino y el mundo gentil. Con el primero, desde luego, no parecen haber nunca interrumpido las buenas relaciones tanto económicas (Hch 11, 27 ss.) como disciplinarias (Hch 15).

3. *Los celosos de la Ley*

Una tercera categoría social dentro del judeo-cristianismo palestino parece ser la formada por los «celosos de la Ley». No sabemos a ciencia cierta con quién se corresponde este grupo, pero parece que entró en el seno del colectivo de manera coincidente en el tiempo con el gobierno de Santiago (Hch 21, 20). Es posible que los mismos fueran engrosando las filas del movimiento, dado el carácter piadoso del mismo y su negativa a involucrarse en los conflictos sociales de la época. En cualquiera de los casos, su origen parece haber sido diverso, uniéndolos únicamente el deseo de cumplir la Ley hasta sus últimas consecuencias, aunque, se supone, siguiendo la *halajah* específica del judeo-cristianismo palestino. Aunque este sector no parece haberse inquietado por la entrada de gentiles en el colectivo, ya a finales de los sesenta[18], sí les preocupaba sobremanera el que los judeo-cristianos pudieran perder su identidad judía. Entre ellos puede que se encontraran miembros de los fariseos (Hch 15, 5) y de los sacerdotes (Hch 6, 7) pero, seguramente, también habría judíos piadosos no necesariamente adscritos a ninguno de estos dos grupos.

17. En este sentido, ver Munck, 1967, 285 ss. En contra, Marshall, 1991, 133 ss.

18. Pero sí hay posibilidades de que puedan, al menos en parte, identificarse con los que deseaban la circuncisión de los gentiles en Hch 15, 1 y 5, y que procedían del grupo de los fariseos. Compárese al respecto el uso de «celoso» en Hch 26, 5 y Flp 3, 6.

4. *La población situada fuera de Judea*[19]

Por último, el judeo-cristianismo palestino parece haber contado en su seno con personas que no pueden encuadrarse de manera satisfactoria en ninguno de los colectivos arriba señalados. El primero de estos grupos incluiría a judeo-cristianos de la llanura costera y de Galilea (Hch 9, 31 ss.). Sabemos muy poco de los mismos porque los datos son escasos.

En cuanto a Galilea, ya hemos mencionado a un familiar de Jesús que disponía de una mediana fortuna, pero, seguramente, no debió ser ésa la regla general. En relación con la llanura, hay referencias a algún miembro que, dada su situación de parálisis física, debía de ser de condición humilde (Hch 9, 32 ss.); a otro posiblemente acomodado (Hch 9, 36 ss.), puesto que se permitía abundar en limosnas y hacer vestidos que luego donaba; y a otro que pertenecía a un oficio marginal como era el de curtidor (Hch 10, 6 ss.).

Un panorama igual de diversificado es el que nos encontramos en relación con las comunidades de Samaria. La evangelización allí fue iniciada por helenistas (Hch 8, 5 ss.) y sancionada favorablemente por los Doce (Hch 8, 14 ss.), pero apenas podemos saber nada de la composición social de estas comunidades que, desde luego, contaron en su seno con gente de extracción muy modesta (Hch 8, 6 ss.).

Finalmente, poseemos datos que indican que también hubo gentiles en el seno del judeo-cristianismo palestino. No obstante, no parece que los mismos fueran numerosos ni que su peso resultara medianamente relevante. El mencionado en Hch 6, 5 era ya prosélito (por tanto, judío) y no permaneció mucho tiempo en Jerusalén. En cuanto al descrito en Hch 10-11, no sabemos si por la época en que se produjo su conversión fue circuncidado o no, pero tal posibilidad no es desdeñable. Si hubo comunidades gentiles específicas —como, por ejemplo, en Pella— lo más posible es que mantuvieran buenas relaciones con las judías pero gobernándose y funcionando aparte de las mismas. En este terreno, sin embargo, no podemos pasar de lo conjetural.

Como señalábamos al inicio de este capítulo, nuestros datos en relación con las áreas concretas que abordamos en él son muy fragmentarios. Fundamentalmente van referidos a la comunidad de Jerusalén y, sólo de manera secundaria, a otras áreas de Palestina. Pero incluso en el caso de Jerusalén no existe una continuidad histórica, por lo que nos

19. En relación con este tema, ver: Bagatti, 1971, 1979 y 1983. Los estudios arqueológicos realizados por B. Bagatti limitan los vestigios de judeo-cristianismo extra-jerosolimitano a un periodo comprendido entre el siglo II y el IV, con las excepciones que ya señalamos al tratar el tema de las fuentes arqueológicas; en algunos casos, sin embargo, nos encontramos con tradiciones escritas que retrotraen la presencia judeo-cristiana en algunos lugares al siglo I d.C.

encontramos con lagunas de importancia. Con todo, y hechas las salvedades previas, parece posible esbozar algunas características relacionadas con la extracción social y la situación económica de los judeo-cristianos en la Palestina del siglo I.

En primer lugar, el retrato que obtenemos de la situación social de sus componentes podría ser definido como «interclasista». Buen número de sus miembros parece haber pertenecido a las clases menesterosas, pero el peso de las clases medias no debió de ser menos relevante. Aún más, parece que el porcentaje de las mismas entre los primeros discípulos fue considerable tanto dentro como fuera del grupo de los Doce y eso a pesar de que Jesús pertenecía con casi total seguridad a una familia de clase modesta. En cuanto a miembros de las clases altas, hubo algunos antes de la ejecución de Jesús y, seguramente, también después, pero los testimonios no resultan muy claros y, al menos en el caso de Santiago, su presencia parece que produjo cierta inquietud en el colectivo, especialmente en algun periodo de tensión económica.

La idea, pues, de que el judeo-cristianismo palestino era un movimiento de clases oprimidas debe desecharse por cuanto parece obedecer más a una postura apriorística filosófica o teológica que al resultado de un análisis desapasionado de las fuentes. Si hubo una visión espiritual de la pobreza —y éste es un extremo que exigiría matización cuidadosa— la misma ha de identificarse más con la humildad de los *anavim* veterotestamentarios que con una imagen revolucionaria y pauperista al estilo de, por ejemplo, los derviches o los movimientos de corte monástico o liberacionista.

En segundo lugar, la comunidad judeo-cristiana en Palestina parece haber tenido una considerable flexibilidad en lo relativo a la admisión de miembros en su seno, por lo que a su extracción social se refiere. Sabemos que hubo personas que practicaban oficios infamantes como el de curtidor, a la vez que fariseos y sacerdotes. También hay noticia de que en la misma hallaron cabida antiguos discípulos de Juan, aunque lo más seguro es que éstos también hubieran seguido a Jesús con anterioridad. Al igual que sucedía con Jesús, el colectivo no parece haber sido rígido a la hora de llamar a los demás a incorporarse en el mismo, siempre que se dieran unos mínimos presupuestos a los que nos referiremos en la parte siguiente de esta obra. Da la sensación de que la clave para encuadrarse en el colectivo no era tanto el «de dónde» se venía cuanto el «hacia dónde» se deseaba ir. El llamamiento era para todo Israel —independientemente de su situación actual— y con el tiempo se abriría a todas las naciones.

Finalmente, el judeo-cristianismo palestino parece haber contemplado desde muy pronto la posibilidad de incorporar en su seno a personas que no eran judías. Absorbió sin especial dificultad a sama-

ritanos en su interior y no parece haber tenido problemas con los gentiles prosélitos del judaísmo. En cuanto a los que no estaban circuncidados, ya vimos en la segunda parte cómo arbitró una solución que salvó la libertad de aquéllos y la peculiaridad de los judeo-cristianos. Si hubo, y tal posibilidad no puede rechazarse, comunidades cristiano-gentiles en Palestina, posiblemente las relaciones con ellas fueran cordiales pero, muy probablemente, existió una independencia a la hora de vertebrar su gobierno y administración.

En buena medida, y precisamente por su flexibilidad, el judeo-cristianismo palestino supo articular su llamamiento de una manera que, aparte de sus elementos ideológicos concretos que estudiaremos, resultaba poderosamente atractiva para ciertos sectores de las clases medias y bajas que componían la inmensa mayoría de la población, pero sin dejar fuera de su foco de atención tampoco a los miembros de las clases altas. Con una visión así, sus posibilidades de atracción sólo hallaban competencia real dentro del judaísmo en la secta de los fariseos (que, desde luego, era más estricta en cuanto a la admisión de sus miembros y a los requisitos que éstos debían cumplimentar) y no es extraño, como vimos en la segunda parte, que el enfrentamiento terminara por producirse entre ambas.

7. LA ORGANIZACIÓN Y LAS INSTITUCIONES COMUNITARIAS EN EL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO DEL SIGLO I

La permanencia del colectivo que confesaba a Jesús como Mesías y Señor, y el afincamiento de buen número de sus miembros en Jerusalén desde los primeros tiempos posteriores a la muerte de aquél, así como el crecimiento casi inmediato que experimentó el mismo, obligaron al movimiento a generar unas estructuras de gobierno y administración que pudieran enfrentarse con los retos organizativos propios de tal clase de colectividad. Las mismas fueron apareciendo de manera escalonada, aunque en un tiempo breve según las fuentes, y presentaban una originalidad que, no obstante, evoca paralelos con otros grupos contemporáneos. En este capítulo, estudiaremos los paralelos y diferencias entre la organización y las instituciones judeo-cristianas, comparándolas, muy especialmente, con las de los sectarios de Qumrán y, a continuación, analizaremos las instituciones de las que tenemos una noticia concreta en las fuentes: los apóstoles, los diáconos, los ancianos, los profetas y el sistema de comunidad de bienes en la iglesia jerosolimitana.

I. MODELO ORGANIZATIVO

Prescindiendo de los posibles puntos de contacto que pudieran existir teológicamente entre el judeo-cristianismo palestino y las sectas judías de la época, lo cierto es que el primero de estos movimientos parece considerablemente distanciado de los saduceos, hasta el punto de que no existen, prácticamente, puntos de contacto entre ambos. En relación con los fariseos, las mayores coincidencias son de tipo teológico y serán examinadas en su lugar. En cuanto a las organizativas, serán mencionadas en este apartado. Un caso, aparentemente, muy distinto es el de los *sectarios de Qumrán,* y ésa es la razón por la que los consideramos como cañamazo en torno al cual vertebrar la exposición

de este aspecto de nuestro estudio. Los paralelismos entre la comunidad de Qumrán y el judeo-cristianismo comenzaron a ser señalados prácticamente desde que se produjeron las primeras publicaciones de textos relacionados con el primer movimiento[1]. J. Daniélou, que realizó un estudio comparativo sobre la organización de ambos colectivos, había sugerido el año anterior a ese trabajo la influencia de Qumrán en el pensamiento cristiano y, en obras posteriores, abordaría los paralelos en lo tocante a la escatología, de nuevo la organización y la relación entre los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo (Daniélou, 1957). También de especial fecundidad resultaron las aportaciones de O. Cullmann, que comparó el trasfondo de los manuscritos del Mar Muerto con las Pseudo-Clementinas y señaló la relevancia de los mismos para comprender el inicio del cristianismo.

Desde entonces, los estudios se han multiplicado, destacando, entre otros, las aportaciones realizadas por Y. Yadin, C. Colpe, D. Flusser, J. Jeremias, F. F. Bruce, W. F. Albright, G. Vermes y el propio autor de estas páginas (Vidal Manzanares, 1993b y 1993c, 127 ss.), si bien no puede señalarse que exista, hoy por hoy, un consenso generalizado sobre la relación entre los modelos organizativos de ambos colectivos.

Los puntos señalados como muestra de una posible similitud entre ambos colectivos serían los siguientes:

1. *Los nombres de la comunidad*

La secta de Qumrán parece haber optado para denominarse por una pluralidad de nombres como «los pobres» (1QpHab 12, 3, 6, 10; 1QM 11, 9, 13; 14, 7; 1QH 5, 21; 18, 14, etc.), los «hijos de la luz» (1QS 1, 9; 2, 16, etc.), los «hijos del beneplácito divino» (1QH 4, 32-33; 11, 9), «templo de Dios» (1QS 8, 5, etc.), «Nuevo Pacto» (CD 6, 19; 8, 21, etc.); el «Resto» (CD 1, 4-5, etc.) y los «muchos» (1QS 6, 7 ss). De estos apelativos sólo está presente, de manera indiscutible, en el judeo-cristianismo palestino el de los «santos» (Ap 5, 8; 8, 3; 13, 7-10, etc.) pero sólo aparece en el Apocalipsis. En cuanto a la referencia a «la luz», se limita a Juan (Jn 12, 35-36, etc.).

Sí existen paralelos de estas denominaciones, por el contrario, en otras corrientes cristianas, pero la explicación más sencilla es la de ver

1. Conocida es la, hoy desprestigiada, tesis de A. Dupont-Sommer, que calificó a Jesús como «sorprendente reencarnación del Maestro de Justicia» (Dupont-Sommer, 1950, 121), o la novelesca reconstrucción de J. Allegro que hablaba de una crucifixión del Maestro de Justicia y de cómo sus discípulos esperaban su resurrección y retorno (*Times*, 6 de febrero de 1956, 37). Con todo, la identificación del cristianismo con los esenios viene de lejos. Federico II escribiendo a D'Alembert el 17 de octubre de 1770 decía: «Jesús era propiamente un esenio» y es conocida la frase de E. Renan: «El cristianismo es un esenismo que alcanzó éxito y difusión». En el mismo sentido se definieron D. F. Strauss y H. Graetz (ver Black, 1969, 98).

su origen en expresiones veterotestamentarias consagradas como las del Nuevo Pacto (Jr 31, 31); el Resto (Is 1, 9; Jr 44, 12; Miq 5, 3; etc.) los hijos (Is 63, 8; Os 1, 10; etc.), etc.

La idea de la pobreza con un contenido posiblemente escatológico aparece en Lc 6, 20, pero la cita de Gál 2, 10 parece referirse sólo a los pobres en términos materiales. Es muy posible que el judeo-cristianismo palestino otorgara cierta relevancia a la idea de los «pobres-*anavim*» y existen indicios de que sintió un llamamiento a incluir en la predicación de su mensaje a los desposeídos (Sant 2, 5) pero, desde luego, no se denominó de esa forma hasta la aparición de los ebionitas.

De igual manera, el término «hijos de la luz» aparece en escritos paulinos (1 Tes 5, 4-5; Ef 5, 6-7, etc.) pero está ausente de las fuentes judeo-cristianas palestinas, al igual que sucede con «hijos del beneplácito divino»[2]. Y lo mismo puede decirse de expresiones como los «santos»[3] (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1, etc.), «templo de Dios» (1 Cor 3, 16-17; 2 Cor 6, 16, etc.) o «Nuevo pacto» (2 Cor 2, 6; Heb 8-9) que aparecen en los escritos paulinos y, ocasionalmente, en otros pero no en las fuentes relacionadas con el judeo-cristianismo palestino, salvo las excepciones ya señaladas. Por otro lado, no parece que la expresión «muchos» en Hch 6, 25 o 15, 30 pueda ser considerada como una denominación del judeo-cristianismo palestino.

En términos generales, puede decirse que el análisis comparativo de la denominación de los dos movimientos si acaso lo que marca es una clara diferenciación de los mismos y el hecho de que existan algunas coincidencias —más en la forma que en el fondo— entre otras corrientes del cristianismo primitivo parece indicar o bien que en ellas pudiera haber algún vestigio del grupo de Qumrán (algo muy dudoso en Pablo que era fariseo, quizá más posible en Juan), o que se trata de términos comunes a otras corrientes del judaísmo («pobres», «Nuevo pacto», «resto», etc., como evidentemente lo eran) o que, en la Diáspora, no existía el peligro de confusión entre los dos movimientos —algo que sí podría haber sucedido en Palestina— y podían utilizarse los mismos con más libertad. En términos generales, nos inclinamos por la segunda posibilidad.

2. *El enfoque comunitario*

Se han señalado igualmente parecidos entre los dos colectivos al analizar el planteamiento comunitario de los mismos. En tal sentido,

2. Se ha querido ver un eco de esta expresión en Lc 2, 14, pero no resulta del todo segura tal conclusión.

3. Posiblemente, habría que ver el origen de la expresión «santos» en pasajes veterotestamentarios del estilo de Lv 11, 44; 19, 2; 20, 26; Dt 7, 6; 14, 2 y 21; Sal 30, 4; 34, 9, etc., donde se señala la obligación de los israelitas de ser santos porque Dios es santo y donde se les aplica este calificativo como denominación.

se indican los siguientes paralelos: la comunidad de bienes que aparece en Hch 2, 44-45 y en 1QS I, II; la entrega de los bienes a los superiores (Hch 4, 32 ss. y 1 QS 5, 2; 6, 19 y CD 14, 13 ss.); el castigo de los que defraudaban en lo relativo a la entrega de bienes a la comunidad (Hch 5, 1 ss. y 1QS 6, 24-25); la comida en común (Hch 2, 41-42 y 1QS 6, 2 ss); el empleo de suertes (Hch 1, 26 y 1QS 6, 21-22) y las discusiones comunes (Hch 15 y 1QS 6, 16, 19).

En términos generales, podemos señalar nuevamente que los parecidos han sido exagerados y que se ven superados por las hondas diferencias existentes entre ambos grupos. Ciertamente, la comunidad de bienes se dio en ambos movimientos, pero mientras en Qumrán fue sustancial y además permanente disfrutando de una minuciosa regulación, en el judeo-cristianismo palestino —como veremos al final del capítulo— fue temporal, no generalizada y fruto principal de la espontaneidad. Por otro lado, carecía del carácter obligatorio y compulsivo de Qumrán (Vidal Manzanares, 1993b y 1993c).

Es verdad que los bienes se entregaban a los superiores (cosa lógica, por otra parte) pero, de nuevo, el factor de voluntariedad y de falta de institucionalización es evidente. Como también lo es que, mientras en Qumrán existía una codificación muy específica de tipo sancionador por mentir en relación con los bienes, en Jerusalén sólo conocemos un caso en que se produjera tal eventualidad (Hch 5), si bien la sanción no fue aplicada por la comunidad y el mismo no se asocia más que con el hecho de haber aprovechado la discrecionalidad en el uso de sus bienes de forma incorrecta.

Algo muy similar podemos decir en cuanto al sistema de deliberaciones o el uso de suertes. Este último era generalizado en Qumrán en relación con la entrada de miembros, en Jerusalén la entrada no exigía tal requisito y, por lo demás, sólo conocemos la utilización de ese método en un caso, concretamente, en relación con la elección del sustituto de Judas. Por otro lado, existen paralelos en el Antiguo Testamento (Lv 16, 8; Nm 26, 55; Jos 13, 6; 1 Sm 14, 42, etc.), lo que debilita mucho la tesis de una dependencia. En cuanto a las deliberaciones en común, nos encontramos una vez más frente a diferencias considerables, pues, de nuevo, en Qumrán existía un protocolo muy elaborado del que no tenemos noticia en Jerusalén.

3. *El bautismo y la eucaristía*

Algo similar sucede con las celebraciones de bautismo y eucaristía. En relación con el primero[4], resulta obvio que en Qumrán asistimos a una serie de baños rituales concebidos como actos repetitivos, siendo pre-

4. Acerca del bautismo, ver: Badia, 1980; Barth, 1986; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Bautismo».

cedido el primero por un noviciado de dos años y contando con un cierto contenido iniciático. En el judeo-cristianismo palestino, por el contrario, nos encontramos con un acto, único e irrepetible, que se produce al principio de la entrada en la comunidad (Hch 2, 38-41). La administración del mismo parece haber sido inmediata sobre la base de la confesión de fe en Jesús, sin necesidad de un prolongado noviciado previo (Hch 2, 38; 8, 36-38; 9, 18; 16, 15 y 33; 18, 8, etc.).

En ambos casos, la práctica fue por inmersión[5], según se deduce tanto de las albercas de Qumrán como de los primeros bautisterios judeo-cristianos, como se evidencia en las excavaciones de Nazaret. Con todo, el judeo-cristianismo parece haber conocido la práctica de un bautismo por aspersión que se limitaba, no obstante, a casos de absoluta necesidad (*Didajé* 7, 1 ss.).

También existe una coincidencia en el hecho de que en ambos colectivos el bautismo quedaba limitado a los adultos —que, previamente, han recibido una mínima instrucción y han tomado una decisión vital— y carecemos de noticias de su aplicación a los niños. Tal circunstancia no resulta extraña por cuanto los varones recibían al octavo día de su nacimiento una señal de su pertenencia al pueblo de Israel mediante el rito de la circuncisión. Sólo llegados al estado adulto, y previa una cierta instrucción, cuya duración ya hemos visto que difería, recibían tanto los judeo-cristianos como los sectarios de Qumrán los bautismos correspondientes[6].

La práctica de alguna forma de bautismo cuenta con otros paralelos en el judaísmo de la época. Sin embargo, el bautismo de Juan parecer ser el paralelo más cercano al bautismo cristiano. Como este último, era realizado posiblemente por un bautista, resultaba un acto singular y único, implicaba la inmersión del bautizando, estaba conectado con la idea de conversión en una hora escatológica y constituía no un acto de mérito personal sino la recepción de un don.

Con todo, y aunque haya que buscar el origen del bautismo cristiano en el de Juan, no cabe duda de que los judeo-cristianos veían ya tal rito dotado de unas características que lo convertían en algo radicalmente nuevo. Así, aparece vinculado a la conversión —como en el de Juan— pero ésta se halla relacionada con la persona de Jesús (en cuyo nombre se bautizaba), con el perdón de los pecados (obtenido por la fe en él) y con la recepción del Espíritu Santo (Hch 2, 38). Cabe, pues,

5. No puede deducirse sin embargo la práctica de la inmersión meramente del significado del verbo *baptizo,* ya que éste entrañaba un campo semántico mucho más amplio que el de «sumergir». Para un estudio sobre el tema, ver Dale, 1991.

6. Las referencias neotestamentarias al bautismo de «X y su casa» no invalidan esta afirmación; el término «casa» en el Derecho romano hace referencia a los familiares con capacidad jurídica pero no a los niños sin uso de razón y menos a los recién nacidos. Lo mismo puede señalarse del Derecho privado griego. Ver: Strobel, 1965, 91-100; Delling, 1964, 285-311.

decir que, pese a los posibles paralelos, el bautismo cristiano aparece cargado de un significado claramente original, al menos en lo que a la vinculación con Jesús y con la recepción del Espíritu Santo se refiere.

En cuanto a la eucaristía[7], una vez más, las presuntas coincidencias entre el judeo-cristianismo y los sectarios de Qumrán parecen estar referidas más a la forma que al fondo. En ambas comunidades se utilizaban el pan y el vino en una comida ritual dotada de significado escatológico. Ahora bien, en Qumrán resultaba obligatoria la presencia de un sacerdote pronunciando la bendición y no parece que la celebración tuviera relación con la Pascua.

En el judeo-cristianismo palestino, por el contrario, no existe presencia sacerdotal, el origen de la ceremonia es eminentemente pascual y el punto de referencia es la muerte de Jesús y su regreso. De hecho, la tradición judeo-cristiana consignada por Pablo en 1 Cor 11, 23-26 recoge todos esos aspectos, al igual que la contenida en los Sinópticos (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 14-20), y parece que los mismos pueden retrotraerse al mismo Jesús.

Por otro lado, las comidas con contenido sagrado eran demasiado comunes en el judaísmo como para intentar forzar los paralelismos entre los judeo-cristianos y los sectarios de Qumrán. Aparte de las relacionadas con las festividades, también tenemos referencia de las sacerdotales en el templo (Lv 24, 5-9) y de las relacionadas con los terapeutas y *haburot* o hermandades judías. Los judeo-cristianos tenían una comida comunitaria —como otros grupos contemporáneos— precedida de una «acción de gracias» (eucaristía), pero el significado, el origen y la ocasión fueron totalmente originales.

4. *La organización*

Los paralelos organizativos de Qumrán y del judeo-cristianismo palestino resultan también limitados. En ambos casos, existe al frente del colectivo un grupo formado por doce personas. Pero la referencia a las doce tribus de Israel es tan palpable (Mt 19, 28) que difícilmente se puede hablar de dependencia, sino de coincidencia. Ambos colectivos parecen, desde luego, haberse considerado como el verdadero Israel.

Algo similar sucede con el consejo de ancianos que aparece tanto en Qumrán (1QS 6, 8; 1QM 13, 1) como en Jerusalén (Hch 11, 30; 15, 4, etc.), ya que la institución cuenta con raíces veterotestamentarias que son comunes a ambos grupos (Ex 3, 16; 24, 1; Nm 11, 16; 1 Sm 15, 30; 1 Re 12, 8; 2 Cr 10, 8, etc.). Mayor similitud puede quizá apuntarse entre el *mebaqqer* de Qumrán y el *episkopos* cristiano. Con

7. Acerca del tema, ver Jeremias, 1980; Marshall, 1980; Reumann, 1985; Barth, 1988; L. Deiss, *La Cena del Señor*, Bilbao, 1989; Vidal Manzanares, Madrid, 1993a, art. «Eucaristía».

todo, en este caso concreto, la institución —que, posiblemente, en sus primeros tiempos no se diferenciaba del anciano— aparece no en Palestina sino en el cristianismo paulino (Hch 20, 28; Flp 1, 1; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 7)[8]. El punto de contacto resulta, pues, un tanto forzado. No es menos significativo que los sacerdotes no cuenten con un papel de importancia en el seno del judeo-cristianismo. Una vez más parece que las diferencias son mayores que los posibles paralelos.

5. *La ética*

Diferencias aún más considerables entre los dos grupos se producen en el terreno de la ética. Aunque éste es un aspecto que trataremos en la tercera parte del presente estudio, podemos señalar ya que, mientras la *halajáh* de Qumrán mantiene un cuidado puntilloso en todo lo relativo a las normas de pureza, tal preocupación estuvo ausente del judeo-cristianismo palestino hasta el punto de llegar a admitir la mesa común con gentiles no circuncidados; o que mientras el celibato ocupa un lugar importantísimo en Qumrán, este papel relevante es desarrollado en el paulinismo (1 Cor 7, 25 ss.) pero no en el judeo-cristianismo palestino. De hecho, tanto los apóstoles como los hermanos de Jesús estaban casados y eran acompañados por sus esposas (1 Cor 9, 5). No existen tampoco en el judeo-cristianismo palestino reglas relativas a abstenerse de las relaciones sexuales al estar en Jerusalén, como sucede en Qumrán (CD 12, 1-2).

En cuanto a las normas de Qumrán que establecen el amor hacia los miembros de la comunidad y el odio hacia los «hijos de las tinieblas» (1QS 1, 9), contrastan de nuevo poderosamente con lo que sabemos del judeo-cristianismo palestino.

6. *El acercamiento a las Escrituras*

La biblioteca de Qumrán ha puesto a nuestro alcance un conjunto de comentarios bíblicos (*pesharim*) donde se evidencia la peculiar exégesis del colectivo. La misma tendía fundamentalmente a leer en los escritos sagrados la historia presente del movimiento. El sistema, si no iniciado por el Maestro de Justicia, parece como mínimo haber sido propiciado por él (1QpHab 6, 15-7, 4).

También los judeo-cristianos palestinos aplicaron textos del pasado a su situación presente, pero las coincidencias interpretativas son mayores con la literatura targúmica, por ejemplo, que con los sectarios de Qumrán. De hecho, las mismas son realmente escasas.

8. El término *episkopé* se relaciona una vez con el ministerio apostólico (Hch 1, 20) pero no parece que se utilice en este caso en un sentido técnico. En cuanto al judeo-cristianismo extrapalestino sólo utiliza en un caso la palabra *epískopos* y es para referirla a Jesús (1 Pe 2, 25).

En términos generales, pues, podemos señalar que las supuestas coincidencias entre judeo-cristianismo palestino y Qumrán resultan limitadas, y que parecen más resaltadas por un análisis superficial de los aspectos formales. Por el contrario, las diferencias son muy profundas y, de hecho, el judeo-cristianismo palestino, como tendremos ocasión de ver en la tercera parte, presenta muchos más puntos de contacto con otras corrientes judías de pensamiento que con los sectarios de Qumrán. Pasemos ahora a examinar las instituciones típicas del judeo-cristianismo palestino.

II. LOS APÓSTOLES[9]

Las fuentes apuntan a la existencia de un gobierno desempeñado por un grupo conocido como los Doce desde los primeros momentos de la comunidad judeo-cristiana. Éstos aparecen en cuatro listas diferentes recogidas en Mt 10, 2-4; Mc 3, 16-19; Lc 6, 14-16 y Hch 1, 13, omitiéndose en este último caso a Judas Iscariote. Juan no da ninguna lista pero menciona a los «Doce» como grupo (Jn 6, 67; 20, 24) y en el mismo sentido se perfila la tradición que conocía Pablo (1 Cor 15, 5).

Convencionalmente, se han solido dividir las listas en tres grupos de cuatro y ése es el sistema que seguiremos en nuestra exposición acerca de los mismos. En ella primaremos el elemento relativo a su papel en el judeo-cristianismo palestino desde una perspectiva institucional, obviando el relacionado con su vida anterior, salvo que la referencia a la misma resulte indispensable.

1. *Primer grupo de cuatro*

El apóstol mencionado en primer lugar es siempre Simón, cuyo nombre fue sustituido por el sobrenombre *Petrós* (piedra), seguramente una traducción del arameo *Kefas*. Este cambio debe ser muy antiguo —los Evangelios lo retrotraen de hecho al periodo de la vida de Jesús— dado que Pablo ya lo conoce con ese sobrenombre. A juzgar por los datos que nos proporcionan las fuentes primitivas, parece ser que fue uno de los tres discípulos del grupo más íntimo de Jesús y disfrutó de cierta preeminencia, no claramente definida, dentro del grupo originario. De ser ciertas las tradiciones que le atribuyen el haber negado a Jesús durante la detención y condena posterior de éste (Mt 26, 57-58.69-75; Mc 14, 53-54.66-72; Lc 22, 54-62; Jn 18, 12-18.25-27), y todo parece apuntar en un sentido afirmativo, resulta difícil negar la tesis de que los primeros fieles lo consideraban especialmente investido de esa autori-

9. Sobre el tema, ver: Agnew, 1976, 49-53 y 1986, 75-96; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Apóstol».

dad por el Crucificado e incluso restaurado en ella después de la Pascua[10].

Son varios los aspectos que favorecen la visión que le atribuye esta preeminencia, aunque ésta parece más moral y espiritual que jurídica. En primer lugar, en Hch 1, 13, su nombre es citado el primero en la lista pospascual de los Once[11]. Pedro desempeña también un papel significativo en la elección de Matías para ocupar el cargo dejado vacante por Judas (Hch 1, 20). Se puede apuntar asimismo en favor de esta tesis su papel de portavoz que señalan los primeros discursos de Hechos[12], así como la manera en que parece haberse ocupado de cuestiones disciplinarias como en el caso del incidente de Ananías y Safira (Hch 5, 1-10). Con todo, deberíamos ser cuidadosos a la hora de superponer sobre la figura de Pedro construcciones teológicas que son muy posteriores.

Pese a lo anterior, resulta claro en las fuentes que su función se hallaba subordinada a la del resto de los apóstoles (Hch 8, 14), que tenía que rendir cuentas no sólo a éstos sino también al resto de los hermanos (Hch 11, 1 ss.) y que en alguna ocasión se enfrentó con una evidente oposición por parte de otros dirigentes del cristianismo (Gál 2, 11 ss). En relación con el concilio de Jerusalén, su intervención fue, sin duda, relevante (Hch 15, 7 ss.), pero el dictamen final no le correspondió a él sino a Santiago (Hch 15, 13 ss.), precisamente la persona que parece haberlo sustituido —si es que no gozaba previamente de tal posición— al huir de Herodes (Hch 12, 17)[13]. Asociada muy de cerca a la figura de Pedro se halla la de su hermano Andrés (Jn 1, 40-41; Mc 1, 16), aunque desconocemos su papel en el judeo-cristianismo palestino.

Santiago y Juan eran, como los dos hermanos anteriormente citados, pescadores en Galilea (Mc 1, 19). Se ha especulado con la posibilidad de que su madre (Mt 27, 56) fuera la Salomé hermana de la madre de Jesús (Mc 15, 40; Jn 19, 25). Tal hecho convertiría a Santiago y Juan en primos de Jesús. No obstante, la hipótesis no resulta del todo segura. Santiago fue ejecutado por Herodes Agripa entre el 41 y el 44 d.C. (Hch 12, 1-2) y, como ya vimos, se ha apuntado, sin mucho fundamento, a la posibilidad de que sucediera lo mismo con su hermano Juan. Se discute si éste es el Juan de Apocalipsis y si puede ser

10. En este sentido apunta el pasaje de Jn 21, 15-19. Otro eco de esta tradición en Lc 22, 31-32.

11. Esto concuerda con Lc 6, 14. No obstante, no está claro si ha influido en Lc 24, 34, donde Pedro es retratado como el primer discípulo que vio a Jesús resucitado.

12. Discurso de Pentecostés en Hch 2, 14-42; discurso en el pórtico de Salomón en Hch 3, 11-26; discurso ante el Sanhedrín en Hch 4, 8-12, etc.

13. El estudio de la figura de Pedro ha tendido a verse empañado históricamente por consideraciones que poco tienen que ver con la investigación histórica y sí mucho con las tesis teológicas. Un acercamiento a las fuentes desprovisto de tales apasionamientos en Thiede, 1988, y Brown, Donfried y Reumann, 1976.

identificado con el «discípulo amado» del Cuarto Evangelio. En cualquier caso, parece haber desempeñado un papel de considerable relevancia en compañía de Pedro durante los primeros años del judeo-cristianismo palestino (Hch 3, 1; 4, 13; 8, 14). De hecho, Pablo lo describe como una de las columnas de la iglesia jerosolimitana junto a Pedro y Santiago (Gál 2, 9). Este grupo de tres, según el testimonio de las fuentes, parece haber mantenido una relación muy estrecha con Jesús durante el ministerio de éste (Mc 9, 2; 5, 37; 14, 33). Ocasionalmente, se menciona un grupo de cuatro en el cual se incluye a Andrés (Mc 1, 29; 13, 3).

2. *Segundo grupo de cuatro*

Felipe era de Betsaida y parece haber sido un amigo íntimo de Andrés (Jn 1, 44; 6, 5-8; 12, 22). En cuanto a Bartolomé, carecemos de datos, aunque se ha intentado identificarlo con Natanael (Jn 1, 45-46; 21, 2). Los Padres mismos manifiestan posturas encontradas sobre el tema y no se puede rechazar tajantemente la posibilidad de que se trate de dos personas distintas, siendo Natanael alguien ajeno al grupo de los Doce. En cuanto a Tomás, denominado «el Gemelo» en Jn 11, 16 y 20, 24, carecemos también de datos. Mateo, muy posiblemente, debe ser identificado con el Leví de otras listas, aunque no hay unanimidad sobre este tema. En términos generales, podemos decir que carecemos absolutamente de noticias relativas al papel particular de todos y cada uno de los integrantes de este segundo grupo de cuatro, si hacemos excepción de la atribución a Mateo de la redacción del primer Evangelio. Ciertamente, los Hechos hablan de un Felipe, pero éste no puede ser identificado con el apóstol, ya que fue elegido para formar parte del grupo de los diáconos y luego desempeñó una tarea de evangelización (Hch 6, 5; 8, 5-40; 21, 8).

3. *Tercer grupo de cuatro*

Tanto Judas Iscariote (supuestamente muerto poco después de la ejecución de Jesús) como Simón el Celoso o Santiago de Alfeo no parecen ocasionar problemas en cuanto a su identidad histórica —aunque ciertamente desconocemos el papel de los dos últimos en el judeo-cristianismo palestino—, pero no puede decirse lo mismo del personaje situado en décimo lugar en Mateo y Marcos y en undécimo en Lucas y Hechos. De hecho, aparecen tres nombres (Lebeo, Tadeo y Judas). Resulta difícil solventar —carecemos de referencias alternativas— estas discrepancias, aunque se ha recurrido a diversas posibilidades que van desde la falta de memoria a la de identificar a Tadeo con Judas el hermano de Santiago, siendo Lebeo sólo una variante textual

del mismo, una tesis armonizadora que entra, por otra parte, dentro de lo posible. En cualquiera de los casos, ignoramos todo sobre el papel que los mencionados personajes pudieron tener individualmente en el seno del judeo-cristianismo palestino.

El origen del grupo de los Doce ha sido discutido desde los trabajos de F. Schleiermacher y F. C. Baur en relación con el cristianismo primitivo, negándose su vinculación con una decisión de Jesús[14]. Que el grupo existía ya en un tiempo muy primitivo resulta imposible de negar y hoy en día así se admite en general, aunque persiste la discusión relativa al origen del mismo en conexión con una decisión específica de Jesús. Pablo menciona ya al grupo en 1 Cor 15, 5, precisamente con esa denominación, como recipiendario de las apariciones de Jesús resucitado, precisamente cuando aquél sólo estaba ya formado por once. Tal circunstancia abona, desde luego, la posibilidad de que el grupo como tal existiera en vida de Jesús. Por otro lado, la premura en completar su número a que se hace referencia en Hch 1, 15-26 va, desde luego, en la misma dirección[15]. Desde nuestro punto de vista, creemos que las evidencias apuntan a situar el origen del grupo en una decisión de Jesús, pero el tema en sí es ajeno al de nuestro estudio. Basta con saber que el mismo ya existía en el seno del judeo-cristianismo palestino en una época muy temprana.

Otra cuestión relacionada con este tema es exactamente lo que implicaba el apostolado. El gran revulsivo moderno para entregarse al estudio de este tema fue, sin duda, la obra de Lightfoot sobre la carta a los Gálatas (1865). El término deriva del infinitivo griego *apostellein* (enviar) pero no era muy común en griego. En los Setenta sólo aparece una vez (1 Re 14, 6) como traducción del participio pasado *shaluaj,* de *shlj* (enviar). Precisamente tomando como punto de partida esta circunstancia, H. Vogelstein y K. Rengstorf (1925) conectaron la institución de los apóstoles con los *sheluhim* rabínicos. Ésta tuvo una especial importancia a finales del siglo I e inicios del II y consistía en comisionados rabínicos enviados por las autoridades palestinas para representarlas con plenos poderes. Los *sheluhim* recibían una ordenación simbolizada por la imposición de manos y sus tareas— que, muchas veces, eran meramente civiles— incluían ocasionalmente la autoridad reli-

14. Por supuesto las fuentes evangélicas conectan a Jesús con la formación del grupo (Mc 3, 14-15; Jn 20, 19 ss.; etc.) y referencias como la de Mt 19, 28 y Lc 22, 30, donde se relaciona tal institución con el número de las tribus de Israel y el papel escatológico del Hijo del hombre, revisten, a nuestro juicio, visos de ser históricamente ciertas.

15. Recientemente el tema ha vuelto a ser discutido en profundidad por Sanders (1985, 91 ss.) en una obra que ha sido galardonada con el «Louisville Grawemeyer Award in Religion» de 1990. Sanders examina todos los argumentos sobre el tema y concluye que, efectivamente, la existencia del grupo debe situarse en una decisión de Jesús cuyo contenido es evidentemente escatológico. A favor de la posibilidad de retrotraer la institución de los Doce a Jesús, ver: Bruce, 1980, 210 ss.; Hengel, 1981; Moule, 1981, 54; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Apóstol».

giosa y la proclamación de verdades religiosas. La tesis resulta muy atractiva incluso hoy en día pero tiene el inconveniente de que no poseemos referencias a los *sheluhim* paralelas cronológicamente a los primeros tiempos del judeo-cristianismo palestino. Esta circunstancia provocó que la citada interpretación recibiera ya fuertes ataques desde la mitad de este siglo. G. Klein (1961) pretendió —muy discutiblemente— trazar el origen del apostolado en la figura de Pablo, considerando que la institución de los Doce había sido posterior, y W. Schmithals (1969), por el contrario, conectó el origen de la institución con grupos gnósticos de origen sirio. Ambas teorías tienen en su contra el testimonio claro de las fuentes, ya que Pablo reconoce la existencia del grupo de los Doce cuando se produjeron las apariciones del Resucitado (1 Cor 15, 7) y habla de apóstoles anteriores a él (Gál 1, 17) en Palestina y no en Siria. De hecho, Pablo no sólo no se atribuye la creación del término —mucho menos el haberlo tomado prestado de grupos gnósticos—, sino que pretende que se le considere apóstol igual que antes se ha hecho con otros personajes como Pedro, que le antecedieron en tal función (Gál 2, 2-10).

Hoy se tiende a conectar nuevamente la figura del apóstol con la raíz verbal *shlj,* que es vertida en los Setenta unas setecientas veces por *apostollein* o *exapostollein*. El término generalmente hace referencia a alguien enviado por Dios para una misión concreta como es el caso de Moisés, los profetas, etc., algo que coincide con los datos neotestamentarios relacionados con la misión de los apóstoles (Lc 24, 47-48; Mt 28, 19-20; Jn 20, 21; Hch 1, 8; Mc 16, 15). Desde luego, parece obvio que el término era muy amplio —como ya señaló en su día Lightfoot— yendo más allá del grupo de los Doce. De hecho, la referencia a los falsos apóstoles así lo sugiere (Ap 2, 2; 2 Cor 11, 13). Entre los apóstoles que no pertenecían a este grupo restringido se hallaban Santiago, el «hermano del Señor» (Gál 1, 9); Pablo (1 Cor 1, 1; etc.); Bernabé (Hch 14, 14; 1 Cor 9, 6 con 4, 9; Gál 2, 9); y Andrónico y Junia (Rm 16, 7) correspondiendo, posiblemente, este último nombre a una mujer. Cabe también la posibilidad de que tuvieran categoría de tales Silvano y Timoteo (1 Tes 2, 6 con Hch 17, 4 y 14), y Apolo (1 Cor 4, 6 y 9). Tal uso resultaba claro cuando se redactó la *Didajé* (11, 3-6) y se recoge en otras obras como el *Pastor de Hermas* (IX, 15, 4) o *Adv. haer.* (II, 21, 1) de Ireneo.

En cuanto a los Doce, ligados al judeo-cristianismo palestino de los primeros tiempos, parecen haber sido un colectivo con características muy específicas e irrepetibles. Entre ellas destacaban, de manera primordial, las siguientes:

a) haber visto a Jesús resucitado (1 Cor 15, 5) y

b) haber vivido con él desde la época del bautismo de Juan hasta su ascensión (Hch 1, 22).

Esta cercanía a Jesús —antes y después de su muerte— los convertía en personajes especialmente importantes a la hora de autentificar la enseñanza como relacionada con Jesús y de tomar decisiones sobre la marcha de la comunidad (Gál 1, 18-2, 10; Hch 6, 2-6; 15, 2 ss). Como tales, no parece que fueran reemplazables. De hecho, sabemos que la muerte de Judas determinó la elección de Matías en su lugar para completar el número (Hch 1, 26), pero no se volvió a tomar esa medida con posterioridad, por ejemplo, cuando Santiago fue ejecutado por Herodes Agripa (Hch 12, 2).

Centrados inicialmente en Jerusalén (Hch 1-11), las fuentes relacionan con ellos:

— la evangelización primitiva (Hch 2, 1-4, 22),

— las decisiones disciplinarias (Hch 5, 1 ss.),

— la ordenación de ministerios menores a propuesta de la comunidad (Hch 6, 1-6),

— la enseñanza y la oración (Hch 6, 4),

— la supervisión de las misiones dependientes de miembros de la comunidad jerosolimitana (Hch 8, 14 ss.; 9, 32 ss.) y

— las medidas relativas a la entrada de los gentiles (Hch 11, 1 ss.) y a los términos de su permanencia en el seno del movimiento (Hch 15), aunque en estos últimos casos parece clara la intervención del resto de la comunidad (Hch 11, 1 y 18; 15, 22).

Finalmente, tanto H. Riesenfeld (1957) como B. Gerhardsson (1961) han estudiado la posibilidad de que los Doce fueran el receptáculo de la enseñanza de Jesús de acuerdo con una metodología de enseñanza similar a la rabínica y que, a partir de los mismos, se fuera formando un depósito de tradiciones relacionadas con la predicación de Jesús. Hemos estudiado de pasada tal posibilidad previamente (Vidal Manzanares, 1990, 49-62) y pensamos que la misma, aunque no resulte indiscutible, posee cierto grado de probabilidad.

En cuanto al área externa al judeo-cristianismo palestino, Pedro parece haber desempeñado un ministerio itinerante ya a mediados de los años 40 y durante los 50 (Hch 12, 17; 1 Cor 1, 12; 1 Pe 1, 1), pero las noticias sobre los otros no son tan claras (1 Cor 9, 5), aunque no pueden descartarse las referencias sobre un ministerio de Juan en Asia Menor, ni tampoco las pretensiones de Santiago en relación con las mismas (Sant 1, 1). Muy posiblemente, los Doce limitaron su ministerio a los judíos —fueran de la Diáspora o de Palestina— a partir de los datos consignados en Mt 19, 28, pero no podemos tener una certeza absoluta, ni tampoco podemos negar alguna excepción como el caso de Pedro. Desde luego, sí parece altamente probable que, a la luz del mencionado pasaje, se vieran y fueran vistos por la comunidad como el germen o núcleo de un Israel renovado bajo Jesús, el Mesías y Señor.

Su importancia resultó, no cabe duda, fundamental y buena prueba

de ello la tenemos en testimonios como el de Ap 21, 14, donde se los considera como fundamento de la Iglesia. Eran el vínculo claro entre el Jesús anterior a la cruz y la comunidad presente y, en tal sentido, implicaban para el judeo-cristianismo palestino una conexión sin precedentes con la Divinidad que no se podría repetir en el futuro.

III. LOS ANCIANOS

Mucho menor en relevancia fue, sin duda, el papel de los ancianos en el seno del judeo-cristianismo palestino, aunque su valor práctico debió de corresponder al de auténticos pastores de las comunidades. Como ya hemos señalado más arriba, el origen del término es veterotestamentario y presenta paralelos entre los sectarios de Qumrán y en el judaísmo contemporáneo (Hch 4, 5.8 y 23; 6, 12; 23, 14; 24, 1; 25, 15).

La primera referencia que tenemos del mismo aparece en relación con la iglesia de Antioquía, cuyo gobierno no era apostólico sino presbiterial (Hch 11, 30). Este dato podría quizá indicar que, originalmente, no formaban parte de la organización comunitaria y que aparecieron a medida que los Doce no pudieron ocuparse de tareas no sólo administrativas sino también relacionadas con el gobierno y la enseñanza. La noticia conservada en Hch 14, 23 apoyaría tal punto de vista, y lo mismo sucedería con las referencias en Hch 15, 2.4.6.22 y 23; 16, 4; 21, 18, que ya corresponden a un periodo posterior en que la comunidad se había extendido lo suficiente como para que resultara imposible atenderla sólo con doce personas. De hecho, la referencia en Sant 5, 14 apunta en esa dirección y además los conecta específicamente con el ministerio de sanidad desempeñado en el seno del judeo-cristianismo primitivo. La institución aparece igualmente en el judeo-cristianismo extrapalestino (1 Pe 5, 1 y 5; 2 Jn 1; 3 Jn 1) y en el paulino, que parece haber derivado su uso del antioqueno o, quizá, del judeo-palestino (Hch 20, 17 ss). De hecho, es en los escritos paulinos donde hallamos un número mayor de referencias en relación con las funciones que los mismos desempeñaban en las comunidades (1 Tim 3, 2-4; 5, 17 ss.; Tit 1, 5).

IV. LOS DIÁCONOS

Suele afirmarse que la institución de los diáconos estuvo presente desde una etapa muy primitiva en la comunidad jerosolimitana y se conecta la misma con el episodio referido en Hch 6. Según éste, se produjo en el seno de la comunidad citada un conflicto entre judíos helenistas y palestinos en relación con la distribución diaria de alimentos. La solución propuesta por los Doce fue la de que la comunidad eligiera a

personas que se ocuparan de este tipo de tareas, descargándoles a ellos de la realización de las mismas (Hch 6, 3-4). Su labor estaba conectada, pues, como etimológicamente puede deducirse, con áreas de servicio, no cultuales. La elección —quizá como prueba de buena voluntad— recayó sobre helenistas que fueron reconocidos en su función por los Doce mediante la imposición de manos (6, 6).

Esta interpretación choca, no obstante, con algunos inconvenientes. El primero es que el mismo término *diákonos* está ausente del pasaje en cuestión en relación con un ministerio específico y, de hecho, el verbo *diakoneo* no parece tener un contenido que vaya más allá que el propio de «servir». Por otro lado, *diakonía* se aplica a los Doce (Hch 6, 1 y 4) y no a los elegidos en esta ocasión. Éstos, finalmente, reciben la imposición de manos de los apóstoles, pero no parece que eso implique la creación de una categoría nueva de servicio o ministerio de nivel institucional.

A esto hay que añadir que la visión de un ministerio específico de *diakonía* parece posterior en las fuentes y, aunque aceptemos la historicidad de lo relatado en Hch 6, no resulta claro que su origen estuviera en el judeo-cristianismo palestino.

Desde un punto de vista filológico, debe señalarse que el verbo *diakoneo* tiene el significado propio de «servir» en Hch 19, 22 (donde parece referido a colaboradores evangelísticos de Pablo) y en 2 Cor 8, 19-20 (relacionado con Pablo y sus ayudantes), y sólo parece vinculado a una misión específica en 1 Tim 3, 10 ss. y 1 Pe 4, 10-11, escritos ambos que, como mínimo, hay que datar en los sesenta, si se admite su autenticidad, y que no pertenecen al judeo-cristianismo palestino.

El sustantivo *diakonía* parece asimismo tener el significado general de «servicio» o «ministerio» y así aparece incluso referido a los apóstoles en Hch 1, 17-25; 6, 1-4; o 20, 24. El mismo sentido se encuentra en 1 Cor 12, 5; 16, 15; 2 Cor 5, 18; 6, 3; Ef 4, 12; Col 4, 17; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 4, 5 y 11; Heb 1, 14 y, quizá, Ap 2, 19. En cuanto a *diákonos*, conserva el significado de «ministro» o «siervo», por regla general, en pasajes como Rm 15, 8; 1 Cor 3, 5; 2 Cor 3, 6; 6, 4; Ef 3, 7; 6, 21; Col 1, 23-25; 1 Tes 3, 2 y 1 Tim 4, 6. Pero ya posee características específicas en textos como Rm 16, 1; Flp 1, 1 y 1 Tim 3, 8 ss., que podrían datarse, al menos en parte, durante la década de los cincuenta, pero que no pertenecen al judeo-cristianismo palestino.

De lo anterior, parece desprenderse que éste no conoció propiamente la institución del diaconado. Ciertamente, en un momento primitivo de su historia procedió a la elección de algunos hermanos para que desempeñaran un servicio concreto, pero tal idea no parece que se prolongara y, quizá, desapareció junto con el régimen de comunidad de bienes que le había dado origen. Lo mismo parece haber sucedido en el judeo-cristianismo extra-palestino y en el paulino. En

éste, sin embargo, ya hay datos de un ministerio específico de diaconado cuando se escriben las cartas a los Romanos (*ca.* 57) y a los Filipenses (*ca.* 60-62). De hecho, de admitirse la autenticidad de las pastorales y de 1 Pe, se confirmarían estos datos.

¿Surgió tal visión del diaconado de la experiencia relatada en Hch 6? No es imposible pero tampoco resulta muy probable, si tenemos en cuenta que tal institución no contó con prolongación conocida en el seno del judeo-cristianismo palestino. Más verosímil nos parece que su origen se debiera espontáneamente a necesidades del funcionamiento de las primeras comunidades, fueran éstas de origen judeo-cristiano (como Roma)[16] o paulino (como Filipos).

V. LOS PROFETAS

Un papel muy relevante en cuanto a su permanencia ulterior como institución y a su influencia en la marcha del judeo-cristianismo palestino parecen haber tenido los profetas. El estudio de esta institución lo hemos situado por razones de sistematicidad en la tercera parte, capítulo 2, III, apartado *b*), al que remitimos al lector. De esa ubicación puede desprenderse hasta qué punto los ministerios en el judeo-cristianismo palestino aparecen más vinculados a elementos de tipo carismático que institucional[17].

VI. LA IMPOSICIÓN DE MANOS

Hemos hecho referencia al referirnos al episodio relatado en Hch 6 a la imposición de manos. Las referencias en relación con el judeo-cristianismo palestino a este tipo de práctica se pueden dividir en tres grupos concretos. En primer lugar, nos encontramos con lo que podríamos considerar como dotado de un posible contenido ministerial que cuenta con paralelos en el judaísmo. Tal sería el caso de la noticia que aparece en Hch 6. La práctica la hallamos asimismo en el judeo-cristianismo de la Diáspora (Hch 13, 3), así como en el paulino (1 Tim 2, 8; 2 Tim 1, 6). En este caso, la imposición de manos confiere formalmente un reconocimiento de un ministerio. Los orígenes de tal visión, muy posiblemente, podemos hallarlos en la *semijah* o imposición de manos judía, que en el Antiguo Testamento aparece vinculada

16. Sobre el origen judeo-cristiano de la comunidad de Roma, ver: Thiede, 1988, 135 ss.; Brown y Meier, 1983, 92 ss.

17. Tal juicio, sin embargo, no debería limitarse a sólo esta corriente del cristianismo primitivo. En 1 Tim 1, 18 y 4, 14 la ordenación de Timoteo aparece nuevamente relacionada con un elemento claramente carismático. En cuanto a los requisitos de ancianos y diáconos en las Pastorales, también parecen más encauzados en patrones espirituales que institucionales.

con la figura de Moisés (Nm 27, 18-23; Dt 34, 9) y la de los ancianos y jueces de Israel (Nm 11, 16-17; 24-25).

En el rabinismo, tal ceremonia era un equivalente a la ordenación ministerial, en la medida en que sólo los que hubieran pasado por ella podían formar parte del Sanhedrín y de un *bet din* (Sanh 5b). El procedimiento debía ser realizado por un sabio ordenado, ante la presencia de otros dos sabios como testigos (Mishnah, Sanh 1, 3). Muy posiblemente, desde luego en el caso del paulinismo resulta evidente, ése fue el enfoque judeo-cristiano. La imposición de manos vendría así a simbolizar el reconocimiento autorizado de un ministerio comunitario.

En segundo lugar, la imposición de manos aparece conectada con una idea no desprovista de originalidad como es la de la transmisión del Espíritu Santo (Hch 8, 17-19). Pablo (Hch 19, 6) parece haber seguido también esta práctica que, según la fuente, está relacionada con una experiencia pneumática ligada al don de lenguas, como veremos en la tercera parte del presente estudio.

Por último, la imposición de manos, como en Hch 9, 12-17, parece hacer referencia a un rito encaminado a producir la sanidad en el recipendiario. Las fuentes (Hch 28, 8) relacionan también esta práctica con Pablo y, muy posiblemente, en ambos casos obedece a una tradición común, que cuenta con antecedentes en Jesús (Mt 8, 15; Mc 1, 41; Lc 13, 13, etc.). Una vez más, en el terreno institucional, hallamos que el judeo-cristianismo palestino arrancaba de un origen judío que, no obstante, modificó para hacerlo encajar en su peculiar cosmovisión.

VII. EL SISTEMA DE COMUNIDAD DE BIENES EN LA IGLESIA JEROSOLIMITANA[18]

La práctica de una comunidad de bienes en el seno de la comunidad de Jerusalén ha sido, desde hace tiempo, una de las características más sugestivas de este colectivo. Parece difícil discutir la historicidad de las dos referencias a esta institución que aparecen en el libro de los Hechos (2, 4 ss.; 4, 32 ss.). Para abordar su análisis estudiaremos, primero, el posible origen de tal institución y, posteriormente, las características y la duración de la misma.

1. *El origen de la comunidad de bienes jerosolimitana*

No tenemos datos seguros acerca del origen de esta institución en el seno de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Precisamente por ello, cualquier solución que se pretenda dar al tema contendrá siempre un cier-

18. Sobre este tema, ver: Gnuse, 1987, 219 ss.; Hengel, 1974; Miranda, 1981; Johnson, 1981.

to grado de especulación. No obstante, vamos a exponer el proceso que, a nuestro juicio, resulta más verosímil. El primer modelo de propiedad comunitaria pudo muy bien partir del mismo grupo de los Doce. Consta que la existencia de una bolsa común era la práctica habitual en el grupo cercano a Jesús (Jn 13, 29; 12, 6; Mt 19, 29 y par.) y, posiblemente, la misma ya se había extendido a otro grupo más amplio antes de la muerte de aquél (Lc 8, 1 ss.; 10, 1 ss.). Con todo, la tesis comunitaria pudo deberse en un primer momento al deseo de solucionar el problema que se le planteaba a una comunidad repentinamente trasplantada a Jerusalén. Como ya señalamos anteriormente, existen indicios de que, inmediatamente tras la muerte de Jesús, los discípulos más cercanos se trasladaron a Galilea. Su bajada a Jerusalén tendría lugar unas semanas después, con ocasión de la fiesta de Pentecostés. En el curso de la misma, tuvo lugar una experiencia de masas que iba a resultar decisiva para el futuro del colectivo (Hch 2, 1 ss.). Por un lado, parece que muchos de los asistentes fueron captados para la nueva fe (Hch 2, 37 ss.); por otro, es indudable que algunos de los antiguos discípulos, entre los que se encontraban los familiares de Jesús y los Doce, decidieron afincarse definitivamente en Jerusalén.

Aquel cúmulo de circunstancias planteaba, y esto es lógico, problemas de mantenimiento que se pensaron solucionar compartiendo lo que poseían entre todos, bajo la dirección de los Doce (Hch 2, 43 ss.). Que a ello contribuyó de manera decisiva el entusiasmo de aquellos primeros momentos es algo que se desprende claramente de la misma fuente lucana. Por tanto, nos encontraríamos no ante un fenómeno minuciosamente articulado —como en el caso de los sectarios de Qumrán— sino, más bien, ante un producto del entusiasmo espiritual de los primeros momentos. El evaluar de esta manera el origen de la institución nos permite precisamente comprender con exactitud no sólo sus características concretas sino también la duración de la misma.

2. *Las características de la comunidad de bienes jerosolimitana*

Ciertamente, ese carácter espontáneo que acompañó al nacimiento de la institución permite explicar su configuración tan distinta de la de otros movimientos contemporáneos (como Qumrán) o posteriores (como el monacato). Las notas definitorias del modelo jerosolimitano son las siguientes:

A) Carácter voluntario y no obligatorio

Contra lo que ha sucedido en otros movimientos que practican la comunidad de bienes, la de Jerusalén permitió la voluntariedad de la misma en el mismo colectivo. Ése es el núcleo central del reproche dirigido por Pedro a Ananías y Safira (Hch 5, 3 ss.). Pertenecer al colectivo no exigía, en absoluto, compartir los bienes en régimen de comunidad.

B) Preservación de bienes privados

Parece bastante claro que el número de bienes de cierto valor enajenados y entregados a los apóstoles no debió de ser muy alto ni siquiera en los momentos de mayor entusiasmo. María, la madre de Juan Marcos, no se desprendió de su casa (Hch 12, 12) y sólo tenemos noticia concreta de la venta de dos inmuebles, los pertenecientes a Ananías (Hch 5, 1) y Bernabé (situado quizá en Chipre) (Hch 4, 36-37)[19], aunque, sin duda, hubo más casos (Hch 2, 45; 4, 34). Por otro lado, parece ser que muchos optaron por permitir un uso común sin por ello proceder a la enajenación del bien o, dicho en palabras del autor de Hechos, «ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común» (Hch 4, 32).

C) Carencia de sistematicidad

A lo anterior se unió una clara ausencia de sistema en cuanto al reparto y la asignación de bienes —indudablemente, de uso y consumo— a cada participante. Como era lógico, los problemas de cariz administrativo relacionados con la comunidad de los bienes parece que no se hicieron esperar. Pese al carácter unánime en el terreno espiritual del que nos habla Lucas, no tardó en producirse el roce a causa de una cuestión relativa a la distribución de los alimentos. La controversia no sólo tenía un matiz asistencial (la distribución de la beneficencia entre las viudas) sino que implicaba, solapadamente, el choque entre los elementos helenistas de la comunidad y los palestinos. Es muy posible que, en el fondo, no existiera mala fe por parte de los primeros y que se tratara sólo de una cuestión de gestión mal realizada o, incluso, de la suspicacia que, en ocasiones, acompaña a las minorías, en este caso la helenista. Como hemos visto, la intervención del grupo de los Doce —que, no obstante, dejó clara su resistencia a ocuparse de este tipo de tareas— parece haber salvado la situación (Hch 6, 1 ss.). Pero del conjunto del relato se desprende que primó más el elemento carismático que el práctico, con consecuencias que, a medio plazo, parecen inevitables.

D) Ausencia de una visión que se ocupara de la producción u obtención de nuevos bienes

A todo lo anterior hay que unir el hecho de que la comunidad jerosolimitana no parece haber pensado nunca en la necesidad de pergeñar

19. Naturalmente, esta circustancia se podría interpretar como una referencia a la escasez de los miembros de la comunidad. Como se desprenderá del resto de la exposición, tal punto de vista nos parece sólo fundamentado en parte.

una estrategia que permitiera proceder a la sustitución de los bienes consumidos. En el caso de Qumrán, existía la posibilidad de explotar algunas posesiones como forma de obtener una manutención cotidiana y ciertamente ése fue el camino seguido posteriormente por algunas formas de vida monástica, pero tal solución no fue, hasta donde sabemos, ni siquiera planteada por la comunidad de Jerusalén. Lógicamente, un sistema económico donde la capacidad de contribución era muy limitada y donde el gasto era continuo y sin posibilidad de reposición no podía durar mucho, y eso fue, tal y como testimonian las fuentes, lo que sucedió.

3. *La duración de la comunidad de bienes jerosolimitana*

Partiendo del testimonio del libro de los Hechos, el régimen de comunidad de bienes no da la sensación de haberse extendido más allá de unos pocos años ni de haberse practicado más allá de la comunidad jerosolimitana. Los datos sobre un sistema de comunidad de bienes en el cristianismo paulino o judeo-cristiano de la Diáspora son inexistentes. A diferencia de muchos otros aspectos que fueron tomados del judeo-cristianismo palestino, la comunidad de bienes no resultó trasplantada a otras corrientes cristianas.

Pero tal limitación geográfica no tuvo lugar sólo fuera de Palestina. De hecho, no tenemos noticia de un régimen parecido fuera de Jerusalén, ni siquiera en Galilea —pasajes como los de Hch 9, 36 o 10, 6 parecen indicar que la norma general era que los creyentes conservaran sus bienes— y, lo que es más, tampoco la comunidad jerosolimitana parece que lo mantuviera mucho tiempo. De hecho, no volvemos a saber del mismo tras la muerte de Esteban y la dispersión que siguió a la misma (Hch 8, 1).

Ni Apocalipsis ni Judas ni Santiago lo mencionan. Es más, en este último caso hasta podrían descubrirse indicios de una insolidaridad que difícilmente se responde con un esquema de comunidad de bienes (2, 15-16, pero también 2, 1-6) y que incluso podría muy bien indicar un abandono del primer entusiasmo. En cuanto al autor del Cuarto Evangelio, sitúa la comunidad de bienes en el pasado y por las explicaciones que da al respecto cabría preguntarse si no se está refiriendo a un fenómeno ya no bien conocido por sus lectores (Jn 12, 6; 13, 29).

Todo parece señalar que la comunidad de Jerusalén no sólo no pudo mantener —y esto no es extraño— su institución comunitaria, sino que ésta además quebró, quizá causando daños considerables. En los años treinta todavía, la comunidad jerosolimitana ya se veía obligada a recibir donativos de fuera de Palestina (Hch 11, 29-30) y cuando Pablo la visitó en los cincuenta, presumiblemente con la colecta que

había recogido en sus comunidades, no parece que hubiera mejorado la situación. Ciertamente el movimiento se había incrementado con muchos compatriotas (Hch 21, 20) pero aquella circustancia no parece haber favorecido su situación económica. Presumiblemente, el entusiasmo de los primeros tiempos había creado una situación que las circunstancias sociales y políticas sólo contribuyeron a empeorar y ya no se volvió al patrón de los primeros días.

Según una noticia de Hegesipo, transmitida por Eusebio (*HE* III, 20, 2), los descendientes de Judas, «el hermano del Señor», poseían treinta y nueve acres de tierra, con un valor impositivo de 9.000 denarios en una época que podría referirse al final del siglo I d.C., pero también a los años cercanos al 70. A juzgar por la misma, ni los mismos parientes de Jesús parecían dispuestos a adoptar un régimen efímero que sólo tuvo vigencia en la comunidad de Jerusalén por escaso tiempo y que, ni siquiera entonces, se hizo extensible a todos. El mismo, sin embargo, seguiría siendo un reto para movimientos posteriores y, de muy diversas maneras, contemplaría distintos intentos de reflotación en los siglos venideros. Con ello, se ponía de manifiesto el valor permanente, muchas veces por encima de lo humanamente posible, que suele ser intrínseco a las utopías.

A diferencia de otros movimientos dentro del seno del judaísmo del periodo, el judeo-cristianismo palestino parece haber carecido de estructuras e instituciones bien articuladas y perennes. Las que se dieron cita en el seno del mismo, sin embargo, no parecen haber estado desprovistas de cierta originalidad.

El grupo de los Doce no fue, según las fuentes, creación del mismo sino que debe su existencia a la determinación de Jesús. Tuvo, como hemos señalado, un papel primordial en el seno del judeo-cristianismo y, como tendremos ocasión de ver en la tercera parte, a partir de allí informó las líneas maestras del cristianismo primitivo. Con todo, no parece haber pensado ni concebido un mecanismo de sustitución o continuación. Su desaparición física, como hemos visto, debió de significar un trauma para el movimiento cuyas consecuencias son difíciles de exagerar.

Tampoco parece que las otras instituciones del colectivo fueran fruto de una elaboración concienzuda. Como hemos indicado, lo más posible es que el diaconado no surgiera en el seno del judeo-cristianismo palestino —aunque puede apuntarse algún precedente, fruto de la improvisación, en el interior del mismo— y los ancianos, tomados en buena medida de precedentes judíos, también parece que aparecieron a impulso de las circunstancias y, más concretamente, ante la necesidad de enfrentarse con las necesidades de gobierno y enseñanza propias de un movimiento en expansión.

En cuanto a la comunidad de bienes, que fue fruto del entusiasmo, no parece que nunca se pensara en hacerla extensiva a todo el movimiento y su duración fue realmente muy limitada. En relación con sus efectos puede señalarse que, si bien es cierto que no puede asegurarse que empeorara la economía del movimiento —que necesitaría ayudas constantes en las próximas décadas—, desde luego, no contribuyó a sanearla.

En conjunto, el judeo-cristianismo palestino no se reveló, a diferencia de los sectarios de Qumrán o los fariseos, como un movimiento dotado de una especial capacidad organizativa. Instituciones como la de los profetas, que estudiaremos en la tercera parte, o la de la comunidad de bienes parecen indicar que el impulso entusiástico de tipo espiritual resultó siempre más poderoso que la idea de una organización correctamente articulada. Esta visión pneumática iba a modificar los elementos tomados del judaísmo, como fue el caso de la imposición de manos, y a invadir, como veremos asimismo en la tercera parte, todos los aspectos del colectivo, dictando no sólo la configuración de sus instituciones —bien poco prácticas desde una perspectiva utilitarista— sino también su peculiar visión del pasado, del presente y del futuro.

III. LA IDEOLOGÍA DEL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO EN EL SIGLO I

1. LA CRISTOLOGÍA

Resulta indiscutible el papel relevante que la figura de Jesús representó para el judeo-cristianismo palestino. La confesión de fe en el mismo determinaba su actuación, si bien ésta debe entenderse relacionada con la creencia en una presencia continuada del Resucitado en medio de la comunidad para guiarla y dirigirla, algo que determinó, por ejemplo, su toma de postura en relación con cuestiones no específicamente religiosas como podía ser la actitud frente al uso de la violencia revolucionaria o de cara a la situación social, que iría empeorando progresivamente hasta el estallido de la guerra con Roma en el año 66 d.C. A todo esto hay que añadir que el análisis de la manera en que la comunidad judeo-cristiana palestinense concibió la figura de Jesús resulta de un especial valor para establecer:

a) las verdaderas relaciones entre las distintas corrientes ideológicas del Nuevo Testamento, y

b) las diversas etapas en el desarrollo del dogma en el cristianismo primitivo y en los siglos posteriores.

Como ya hemos tenido ocasión de ver, desde los estudios realizados por la decimonónica Escuela de Tubinga[1], ha resultado habitual contraponer la cristología judeo-cristiana con la paulina, atribuyendo a ésta la configuración final de la cristología. Partiendo de este especial punto de vista, se ha afirmado que los judeo-cristianos tenían una cristología elaborada por Pedro (o por Pedro y Santiago) en la que Jesús era contemplado como mero hombre y en la que las categorías de mesianismo iban referidas en términos zelotes o apocalípticos o ambos a la vez. La idea de preexistencia habría sido introducida por Pablo —en buena medida a partir de las religiones mistéricas— y con ella

1. Remitimos para un examen de algunas de sus principales tesis al Apéndice I de esta obra.

habría hecho su entrada en el cristianismo un conjunto de disputas entre ambos sectores cuya síntesis final se encontraría en el «paleo-catolicismo». En algún caso, se ha apuntado incluso a una desaparición anterior de la teología judeo-cristiana provocada por la extinción de la comunidad jerosolimitana en la guerra del 66 d.C.[2]. Como ya hemos puesto de manifiesto en las dos primeras partes de esta obra, las presuposiciones históricas de este tipo de interpretaciones carecen absolutamente de base fáctica.

Con todo, y pese a que los presupuestos históricos no se corresponden con los testimonios de las fuentes, se podría objetar la posibilidad de que la reconstrucción ideológica pudiera tener más posibilidades de ser exacta. En ese caso, el judeo-cristianismo palestino habría sido un movimiento totalmente opuesto al paulinismo y del que apenas han quedado trazas en el cristianismo posterior. La indiscutible trascendencia de esta cuestión es la que convierte en obligatorio el que en esta parte de nuestro estudio examinemos la cristología judeo-cristiana palestina así como otros aspectos relacionados con su ideología (escatología, pneumatología, etc.). Sin más preámbulos ya, pasemos a examinar los títulos calificativos atribuidos por el judeo-cristianismo a Jesús[3].

I. TÍTULOS ATRIBUIDOS A JESÚS

1. *Siervo*[4]

Las fuentes relacionadas con el judeo-cristianismo atribuyen en diversas ocasiones a Jesús el título de «siervo». Este concepto aparece expresado con diversas palabras. Así, el término *pais*[5] es atribuido a Jesús en relación con los discursos de Pedro (Hch 3, 13; 3, 26; 4, 27[6] y 30) e, indirectamente al menos, en la predicación de Felipe (Hch 8, 34 ss.). *Doulos* sólo es utilizado una vez en relación con Jesús en un

2. Ver, al respecto, Brandon, 1957 y 1967. Un punto de vista muy influido por Brandon, aunque sin mencionarlo expresamente, es el expuesto por J. Montserrat (1989). Como sucede con los estudios de Brandon, esta última obra adolece de un abandono prácticamente absoluto del estudio de las fuentes judías. Críticas muy fundamentadas, a partir de las fuentes históricas, a Brandon, en M. Hengel, 1989, 300 ss. («El reciente intento hecho por S. G. F. Brandon de probar que la huida a Pella no es histórica y que los judeo-cristianos palestinos participaron casi con certeza en la revuelta carece enteramente de credibilidad»); Guevara, 1985. Desde una perspectiva más teológica, ver Rhoads, 1976.

3. Los títulos con una connotación específicamente escatológica como los relacionados con la parusía o la resurrección serán tratados en el apartado relativo a la escatología. De igual manera se verán allí los aspectos escatológicos de los títulos reseñados en este capítulo.

4. Sobre el Siervo, con exposición de distintas posturas y bibliografía, ver: Cullmann, 1975, 51 ss.; Juel, 1988; Bruce, 1989, 83-99, Vidal Manzanares, 1993d, 144ss.

5. Por supuesto, *pais* también admite la traducción de «hijo», pero pensamos por las razones que se señalarán a continuación que, en este contexto concreto, refleja más bien la idea de «siervo».

6. Compárese con el versículo 25, donde el mismo calificativo es aplicado a David.

texto paulino (Flp 2, 7) cuyo origen, sin embargo, es judeo-cristiano (Manns, 1977, 11 ss.). En ambos casos, parece evidente que el título es una traducción del *Ebed Yahveh* (siervo de Yahvéh)[7] al que se hace referencia en los cantos de Isaías 42, 1-4; 49, 1-7; 50, 4-11 y 52, 13-53, 12. Este siervo, cuya muerte tenía un significado sacrificial y expiatorio, ya había sido identificado con el mesías antes del nacimiento de Jesús y se había afirmado incluso que su muerte sería en favor de los impíos (Davies, 1948, 247 ss.).

En el Enoc etíope, el «siervo» aparece identificado con la figura del «hijo del hombre» (13, 32-37; 14, 9; 13, 26 con Is 49, 2), al que se describe en términos mesiánicos tomados de los cantos del siervo: «luz de las naciones» (48, 4 con Is 42, 6), «elegido» (40, 5 con Is 42, 1), «justo» (38, 2; 53, 6 con Is 53, 11), poseedor de un nombre pronunciado antes de la creación «en presencia del Señor de los espíritus» (48, 3 con Isaías 49, 1), «oculto ante Dios» (48, 6 y 62, 7 con Is 49, 2), «vencedor de los poderosos» (46, 4; 62, 1 con Is 49, 7; 52, 13-15), etc.

Sin embargo, la interpretación que veía en el siervo de Yahvéh al mesías no estuvo restringida, ni mucho menos, a la literatura pseudo-epigráfica. De hecho, el mayor número de referencias en este sentido se hallan en la literatura rabínica, donde tampoco es raro encontrarse con la idea de un mesías-siervo que sufre. Así, el siervo de Is 42 fue identificado con el mesías por el Targum de Is (Humbert, 1911, 5 ss.; Hegermann, 1954) al igual que por el Midrash sobre el Salmo 2 y Yalkut II, 104[8]. El Targum veía también en el siervo de Is 43, 10 a «mi siervo el Mesías».

Algo similar sucede con el siervo de Is 49, que es identificado con el mesías en repetidas ocasiones. En Yalkut Shimoni II, 52b, Is 49, 8 es citado como demostración de los sufrimientos del mesías y en Yalkut II, 52, Is 49, 9 es citado como palabras del mesías. Is 49, 10 es citado por el Midrash de Lamentaciones precisamente en conexión con el texto mesiánico de Is 11, 12. Is 49, 14 es aplicado mesiánicamente en Yalkut II, 52c. Is 49, 21 es citado también como mesiánico en Midrash sobre Lamentaciones, en relación con el Salmo 11, 12. Is 49, 23 es conectado con el mesías en Levítico R. 27 y en el Midrash del Salmo 2, 2.

7. Sobre la utilización del título por parte de la Iglesia primitiva, ver: Vermes, 1977, 171 ss.; Cullmann, 1975, 51 ss.; Manson, 1953 y Vidal Manzanares, 1993a, art. «Siervo de Yahvéh».

8. La persistencia, que veremos en varios ejemplos, de la idea de un mesías-siervo sufriente en Yalkut no deja de ser sorprendente en la medida en que deja de manifiesto el vigor de esta interpretación. El Yalkut, cuyas referencias hemos considerado más apropiado mantenerlas en el cuerpo de nuestra exposición en lugar de recogerlas en una sola nota o en un excurso *ad hoc*, fue escrito posiblemente por R. Simeón de Francfort en el siglo XIII y editado por primera vez en Salónica en 1521. Tanto Rashi (en su comentario a Sanh. 93) como R. Moshe Cohen Iben Crispin, R. Elías de Vidas, Alsec o Isaac Abrabanel eran asimismo conscientes de que el pasaje de Is 53 había sido interpretado tradicionalmente como mesiánico. Huellas de esta misma exégesis se hallan en el *Zohar* y en una oración compuesta por Eleazar ben Qualir para el culto de Yom Kippur recogida en algunos *sidurim*.

El canto de Is 52, 13-53, 12 tiene también claras resonancias mesiánicas en la literatura judía. Is 52, 3 es citado mesiánicamente en el Talmud (Sanh 97b). Is 52, 7 es considerado mesiánico por Yalkut II, 53c. Is 52, 8 es citado como mesiánico por Midrash sobre Lamentaciones, tal y como mencionamos antes. Is 52, 12 es aplicado al mesías en Éxodo R. 15 y 19. Is 52, 13 es relacionado expresamente con el mesías por el Targum. En Yalkut Shim II, 53c no sólo se le da también una interpretación mesiánica sino que además se habla de los sufrimientos del rey mesías. Is 53 es conectado específicamente con el mesías en el Targum aunque se excluyera la idea del sufrimiento de éste, posiblemente como reacción frente al cristianismo (Jeremias, 1957). No fue ésa, sin embargo, una postura generalizada. Así, Is 53, 5 se conecta con el mesías en Midrash sobre Samuel y se hace referencia específica a los sufrimientos del mesías. Este mismo punto de vista aparece reflejado en el Talmud (Sanh 98b) donde los discípulos de Judá ha-Nasi todavía conectan Is 53, 4 con el mesías. En cuanto al Midrash sobre Rut 2, 14, refiere este pasaje a los sufrimientos del mesías, al igual que lo hace Pesiqta Rabbati 36.

De no menos interés resultan las posibles referencias a la resurrección del Siervo de Yahvéh. Así, en Is 53, 8 y 10, se nos refiere no sólo que el Siervo «fue cortado de la tierra de los vivientes» sino que también, tras su muerte expiatoria, «prolongará sus días» y «verá luz». La palabra «luz» se halla ausente del Texto Masorético pero debió de pertenecer al original. Buena prueba de ello es que aparece en los LXX y que está asimismo atestiguada en dos manuscritos hebreos precristianos de la Cueva 1 de Qumrán (1QIs y 1QIsb). No podemos tener seguridad completa de que tal texto fuera utilizado como *testimonium* de la resurrección del mesías por parte de los primeros cristianos, pero la posibilidad no es, en absoluto, desdeñable[9].

Existen, a nuestro juicio, buenas razones para creer que esa lectura del Siervo de Yahvéh como mesías sufriente aplicada a Jesús puede retrotraerse históricamente al mismo[10]. No obstante, tal cuestión desborda los límites de nuestro estudio y no será tratada aquí. Lo que sí nos interesa es que los judeo-cristianos palestinos —seguramente por influencia del mismo Jesús e, indiscutiblemente, a través de una lectura del Antiguo Testamento a la luz de su muerte (¿quizá también de su resurrección?)— vieron a éste como mesías-siervo que había padecido injustamente y a favor de los impíos, en cumplimiento de las Escrituras.

9. En favor de su uso como *testimonium* junto con Sal 16, 10 o Is 55, 3, ver Bruce, 1990, 92.

10. Estudios sobre la cuestión manteniendo la misma postura que expresamos aquí en Manson, 1953; Morris, 1956, 9-59; Leivestad, 1987, especialmente 169 ss.; Bruce, 1989, 96 ss. Asimismo hemos tratado este tema con anterioridad en Vidal Manzanares, 1993a, arts. «Jesús» y «Siervo de Yahvéh», y 1993d, 144 ss.

Tal idea sería transmitida posteriormente en escritos relacionados con el judeo-cristianismo extra-palestino (Heb 9-11; 1 Pe 1, 18 ss.; 2, 24-25; 3, 18; etc.) o debidos a Pablo (Rm 4, 25; 2 Cor 5, 21; Flp 2, 7, etc.). La misma no era, por tanto, novedosa ni creada por estos autores y, ciertamente, no debía nada al mundo gentil, sino que era medularmente judía como se desprende de las fuentes de que disponemos. Su única originalidad (y, desde luego, la misma resultó trascendente) se encontraba no en la concepción, que ya existía, sino en la identificación con un personaje histórico concreto: el Jesús ejecutado en la cruz.

2. *La piedra rechazada y de tropiezo*

Otro de los títulos aplicados a Jesús —presumiblemente conectado asimismo con su muerte final— fue el de la piedra rechazada que se convertiría en tropiezo para Israel (Pérez Fernández, 1985, 298 ss.). La aplicación a Jesús de estos pasajes resultaba indiscutiblemente oportuna para los judeo-cristianos en la medida en que servía para dar una explicación, primero, al hecho de que hubiera judíos, y no en número reducido, que no habían reconocido como mesías a Jesús y, segundo, a que éste hubiera sido entregado a los gentiles por algunos de sus compatriotas. Tales hechos, vividos muy de cerca por los judeo-cristianos palestinos, eran interpretados, a la luz de estos pasajes, como el cumplimiento de profecías centenarias que atestiguaban aún más claramente la legitimidad de las pretensiones de Jesús y del movimiento nacido de la predicación del mismo.

De hecho, los pasajes del Nuevo Testamento referidos a Jesús como piedra rechazada (Sal 118, 22) o de tropiezo (Is 8, 14) pretenden retrotraerse originalmente a aquél[11], lo que no tiene nada de extraño si juzgamos el fracaso final de su ministerio galileo y la más que probable conciencia de cuál sería su final (Young, 1989, 170 ss.; Snodgrass, 1983).

Dentro de las fuentes referidas al judeo-cristianismo palestino contamos con la noticia contenida en Hch 4, 11 (comp. con 1 Pe 2, 4 y 7), atribuida a Pedro, y que toma como base el Sal 118, 22. La conexión de este texto con la vida de Jesús debió de ser muy primitiva. Con todo, la referencia al mesías como «la piedra», incluso como «la piedra de tropiezo» no es original del judeo-cristianismo y cuenta con paralelos judíos.

El Targum Jonatan igualmente utiliza «piedra» como título mesiánico y lo mismo podemos ver en el Midrash sobre Nm 13, 14, donde además el mesías es denominado «hijo del hombre» (Dn 7, 14). En este

11. Cf. Mt 21, 42-44; Mc 12, 10; Lc 20, 17-18. En el sentido de aceptar la autenticidad de los dichos, ver: Longenecker, 1970, 50 ss.; Goppelt, 1982; Evans, 1991, 865.

último caso, la «piedra» es, más concretamente, la que deshizo los reinos gentiles (Dn 2, 35). En ambos pasajes está ausente la idea de un rechazo del mesías por el pueblo de Israel, pero todo lo contrario es lo que nos encontramos en el Talmud (Sanh 38a). En esta referencia, el mesías, hijo de David, es descrito como aquel que, según el texto de Is 8, 14, será piedra de tropiezo y roca de escándalo para las dos casas de Israel. El pasaje talmúdico señala que las dos casas de Israel son el exilarcado de Babilonia y el patriarcado de Palestina y de ello deduce que, por tanto, el mesías no ha podido venir. No es cometido nuestro examinar esta última parte de la interpretación, pero sí nos parece de especial importancia destacar el hecho de que los pasajes donde se habla en el Antiguo Testamento de la piedra rechazada por Israel, piedra de escándalo y tropiezo, fueron interpretados en varias ocasiones en el seno del judaísmo como una referencia al mesías.

También era judía la conversión de la «piedra de tropiezo» en «piedra de ángulo». Un ejemplo de ello lo tenemos en el *Testamento de Salomón* 22, 7-23, 4, donde la piedra del Sal 118, 22 ya es «cabeza de ángulo», y lo mismo cabría decir de las referencias en el *Manual de disciplina* 8, 4 y en Yoma 54a.

De hecho, esta visión no se limitaría al judeo-cristianismo palestino sino que sería desarrollada también a partir de textos del Antiguo Testamento por el judeo-cristianismo extra-palestino (1 Pe 2, 4-8) y por Pablo (Rm 9, 33; 1 Cor 3, 11), pero, una vez más, el origen de la terminología era única y exclusivamente judío y el canal de transmisión había sido el judeo-cristianismo palestino.

3. *Cordero*

El título de «cordero» (*amnos*) en relación con Jesús aparece una vez en Hechos (Hch 8, 32), dos en Juan (Jn 1, 29 y 36), y una en una fuente judeo-cristiana extra-palestina (1 Pe 1, 19). Frente a este uso limitado del término, el Apocalipsis atribuye un título similar a Jesús un total de ventiocho veces, lo que revela el valor que tal denominación tenía en su teología (5, 6.8.12.13; 6, 1 y 16; 7, 9.10.14.17; 12, 11; 13, 8 y 11; 14, 1.4.10; 15, 3; 17, 14; 19, 7 y 9; 21, 9.14.22.23.27; 22, 1 y 3). Sin embargo, en este último caso la palabra griega usada es *arnion*.

Es relativamente fácil deducir dónde se originó tal atribución. En Is 53, 7, uno de los cantos del siervo, relacionado con el mesías como ya vimos, citado en Hch 8, 32, el protagonista es asemejado a un cordero inocente al que se sacrifica sin que éste se resista a su destino. En los Setenta, al igual que en Hch, Juan y 1 Pedro, la palabra griega utilizada es *amnós*. Puesto que los judeo-cristianos identificaban a Jesús con el mesías-siervo de Is 53, no debió de resultar difícil para ellos establecer paralelos con un cordero sacrificado sin resistencia.

La utilización del término alternativo *arnion* en el Apocalipsis

puede obedecer a varios motivos. R. Longenecker (1981, 50) ha conectado tal uso con el de *arén* en 1 Enoc 89 ss., donde se denomina así a los corderos de la era mesiánica. T. Holtz (1962, 39 ss.), por el contrario, ha visto en esta utilización una referencia al cordero pascual. Cabe asimismo la posibilidad de que simplemente nos hallemos ante una tradición transmitida en arameo que, al pasar a ser expresada en griego, adoptó otra palabra para indicar la misma idea[12].

Con todo, en el Apocalipsis el cordero-siervo ya ha encontrado resonancias teológicas que parecen preñadas de lógica. La más evidente es la que tiende a identificar al siervo-cordero con el cordero de la Pascua, lo que, además, venía propiciado por el hecho de que Jesús había muerto en una fecha relacionada con la misma. Tal conexión debió de ser muy temprana. En favor de ello abogan la datación más posible del Apocalipsis, así como sus ecos en referencias paulinas antiguas —como la recogida en 1 Cor 5, 7— y en escritos judeo-cristianos extrapalestinos (compárese 1 Pe 1, 19 con Ex 12, 5 y 13). Jesús, muerto en la Pascua como un cordero inocente, como un siervo-mesías ofrecido por los pecados de todos (Morris, 1956), podía ser visto asimismo como cordero pascual, igualmente inocente y sin defecto, cuya sangre se había derramado durante la primera pascua para proteger y salvar a Israel. Incluso no puede dejarse de especular con la posibilidad de que la forma en que el cordero pascual sacrificado quedaba expuesto en una cruz de madera hubiera podido influir, siquiera inconscientemente, en esa identificación.

En el Apocalipsis, desde luego, el título cuenta con un peso tal que prácticamente es el más importante a la hora de referirse a Jesús. De hecho, hace bascular sobre él una serie de funciones que, en realidad, posiblemente estarían mejor descritas recurriendo a otras imágenes. Así, el Cordero —del que se insiste en el hecho de que fue sacrificado— recibe culto divino (5, 6-13), abre los sellos de la ira (6, 1-16), vence a los enemigos de Dios (17, 14), celebrará el banquete de bodas con sus fieles (19, 7 ss.) y compartirá el trono con Dios (22, 1). Pero toda esta serie de acciones arranca de que fue sacrificado y derramó su sangre. Ésta ha sido el canal de redención de sus seguidores procedentes de «todo linaje y lengua y pueblo y nación» (5, 9); ésta lo legitima para desatar los siete sellos (5, 7 ss.); ésta lava y blanquea a sus seguidores[13] (7, 14) y ésta proporciona a los mismos poder para vencer al diablo (12, 11).

12. Una variante de esta posibilidad es la que señala que el término arameo que subyace aquí es el de *talya'*, que puede ser traducido «siervo» y «cordero», siendo esta última opción errónea. El argumento es muy sugestivo por las posibles conexiones implicadas con Is 53, pero, con todo, los argumentos lingüísticos en contra parecen convincentes.

13. Una referencia, sin duda, al perdón de los pecados, cuyo origen puede estar en la ceremonia de expiación judía. Compárese con Heb 9, 14 y 1 Jn 1, 7.

Resulta obvio, pues, que para el autor del Apocalipsis la muerte de Jesús, considerada como un sacrificio de valor expiatorio, define por antonomasia la visión del mismo. Jesús es el cordero cuyo sacrificio salva a cualquiera que lo recibe, cuya victoria se espera en el futuro (y se pide, *v.g.*: Ap 22, 20) y que ya recibe un culto similar al divino. Prescindiendo de estos últimos aspectos que trataremos más adelante al referirnos a la cuestión de si Jesús recibió culto, podemos señalar ahora que la visión de Jesús como siervo-cordero, una vez más, arrancaba de concepciones judías previas y había nacido en medio palestino, pasando sólo posteriormente a un ambiente no-judío.

4. *Hijo del hombre*[14]

Otro de los títulos referidos a Jesús en el judeo-cristianismo palestino y desconocido prácticamente fuera de ese ambiente en el cristianismo primitivo es el de «Hijo del hombre». El mismo fue utilizado por Jesús al igual que por el judeo-cristianismo palestino. Dejaremos de lado, sin embargo, la primera cuestión, que excede ampliamente del objeto de nuestro estudio, y nos centraremos en la segunda. Hch 7, 56 señala cómo el título fue usado por Esteban y abundan las referencias también en la tradición judeo-cristiana palestina de la que se nutre el Cuarto Evangelio (lo que, dicho sea de paso, es una prueba más de su trasfondo judeo-cristiano) (1, 51; 3, 13-14; 5, 27; 6, 27.53 y 62; 8, 28; 9, 35; 12, 23.34; 13, 31). Ahora bien, ¿qué implicaba este título? La discusión científica acerca de este tema ha sido considerable en las últimas décadas, convirtiéndose en una de las cuestiones esenciales en relación con la cristología. El término griego *yios anzrópu* (Hijo del hombre) se considera equivalente al arameo *bar nasha*. Dado que la palabra *bar* es usada frecuentemente en arameo indicando procedencia o características («hijo de la riqueza» equivaldría a «acaudalado»; «hijo de la mentira» a «mentiroso», etc.), H. Lietzmann (1896) llegó a la conclusión, ya en el siglo pasado, de que «Hijo del hombre» sólo significaba «hombre». Partiendo de tal base, afirmó que la expresión carecía de contenido mesiánico y que ni Jesús ni sus contemporáneos la habían entendido dotada del mismo. De hecho, según H. Lietzman, Dn 7, 13 —donde aparece la expresión por primera vez— carecía asimismo de significado mesiánico. La tesis de H. Lietzmann atrajo a J. Wellhausen que la aceptó (1899), si bien con algunas reservas, pero su refutación no tardaría en llegar articulada en forma tan consistente que el mismo Lietzmann terminaría retractándose de ella misma.

14. La literatura a propósito del Hijo del hombre es muy extensa. Para discusión de las diversas posturas con abundante bibliografía, ver: Cullmann, 1975, 137 ss.; Kim, 1983; Lindars, 1983; Caragounis, 1986; Leivestad, 1987, 165 ss.; Marshall, 1992, 775-781; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Hijo del hombre», 1993b, y 1993d, 148 ss.

El primero en aducir poderosas objeciones en contra fue G. Dalman (1898 y 1930), si bien su refutación se vio privada de contundencia al centrarse sólo en el hecho de que *bar nasha* no era usado en el arameo de Galilea como «hombre». Mucho más interesante, desde nuestro punto de vista, fue el análisis que del tema realizó P. Fiebig (1901). Éste aceptaba que en términos estrictamente filológicos *bar nasha* significaba «hombre», pero señalaba que no por eso dejaba de tener un significado como título mesiánico.

Para otros autores, la expresión equivaldría simplemente a una perífrasis de «yo» (Vermes, 1977[15]) que se utilizaba en la literatura rabínica para indicar modestia o evitar dar la impresión de soberbia, para tratar temas como la enfermedad o la muerte y para evitar ofender a alguno de los oyentes. La tesis fue criticada brillantemente por J. Jeremias (1980, 303 ss.), quien dejó de manifiesto que *bar nasha* podía ser en algun caso sustitutivo de un impersonal —como nuestro «se cansa uno de leer»— pero nunca perífrasis de «yo». A esto hay que añadir el hecho de que un uso similar de *bar nasha* es desconocido con anterioridad al siglo II d.C. Por otro lado, ninguno de los supuestos usos parece encajar con lo que sabemos de Jesús, al que las fuentes no presentan ni especialmente preocupado por no ofender a sus oyentes, ni modesto en sus pretensiones ni inclinado a utilizar eufemismos a la hora de hablar de la enfermedad o de la muerte. Tampoco puede obviarse el hecho de que la expresión «Hijo del hombre» no sólo cuenta con un contenido mesiánico en el judaísmo sino que además aparece incluso conectada con la idea del «siervo».

El título «Hijo del hombre» aparece por primera vez en Dn 7, 13 con un significado que ha sido interpretado de maneras muy diversas. En cualquier caso, y fuera lo que fuera lo que el autor del libro deseara dar a entender con tal expresión, lo cierto es que tanto el Enoc etíope como 4 Esd identifican al «Hijo del hombre» con el mesías. En 4 Esd, el «Hijo del hombre» se manifiesta volando con las nubes del cielo (4 Esd 13, 3), aniquila al enemigo con el hálito de su boca (4 Esd 13, 8 ss., pasaje que recoge además resonancias mesiánicas de Is 11, 4) y reúne a una multitud pacífica (4 Esd 13, 12-13). Este «Hijo del hombre» es «aquel al que el Altísimo ha estado guardando durante muchos tiempos, el que salvará personalmente su creación» (4 Esd 13, 26), aquel al que Dios llama «mi hijo» (4 Esd 13, 32.37 y 52) y vencerá a

15. Un acercamiento bastante cercano al de Vermes, en B. Lindars, 1983 y Casey, 1979. Tanto Vermés como Lindars y Casey han establecido qué dichos del Hijo del hombre resultan auténticos, descartando inicialmente los referidos a Dan 7. Tal tesis nos parece, a falta de una justificación convincente, cargada de arbitrariedad. Dunn (1980) ha formulado una muy sugestiva hipótesis al indicar que Jesús podría haber utilizado desde el principio la expresión «Hijo del hombre» referida a sí mismo llegándola él mismo a asociar con el tiempo al «Hijo del hombre» de Dan 7, en base a la vindicación que esperaba para sí procedente de Dios. Con todo, esta cuestión excede de los límites de nuestro estudio.

los enemigos de Dios (4 Esd 13, 33 ss.). Asimismo, el «Hijo del hombre» es identificado con el siervo isaiano de Dios (13, 32-37; 14, 9), al que se preserva (13, 26 con Is 49, 2).

En el Enoc etíope, el «Hijo del hombre» provoca la caída de reyes y poderosos (46, 4), tiene su asiento en el trono de la gloria (45, 3; 55, 4; 61, 8; 62, 2; 69, 27), administra juicio (45, 3; 49, 4; 55, 4; 61, 8; 62, 3; 69, 27), será apoyo de los justos y de los santos, luz de las naciones y esperanza de los oprimidos (48, 4); los justos y elegidos disfrutarán de la comunión con él en mesa y vida (62, 14). El Enoc etíope describe asimismo al «Hijo del hombre» con pasajes tomados de los cantos del siervo de Yahvéh. Así, es «luz de las naciones» (48, 4 con Is 42, 6; 49, 6), «elegido» (39, 6; 40, 5 con Is 42, 1), «el justo» (38, 2; 53, 6 con Is 53, 11), su nombre es pronunciado antes de la creación «en presencia del Señor de los espíritus» (48, 3 con Is 49, 1), estaba oculto ante Dios (48, 6; 62, 7 con Is 49, 2) y se describe la derrota de reyes y poderosos a sus manos (46, 4; 62, 1 con Is 49, 7; 52, 13-15).

Esta identificación del «Hijo del hombre» con el mesías va más allá en el judaísmo de la literatura rabínica. En el Talmud (Sanh 98 a) se considera el texto de Dn 7, 13 como una referencia al mesías que, de haberse portado Israel dignamente, habría venido en las nubes del cielo; mientras que, en caso contrario, estaría obligado a venir humilde y cabalgando en un asno (ver Zac 9, 9 con Mc 11, 1 ss. y par.). De manera similar, Dn 7, 9 fue interpretado como una referencia al trono de Dios y al del mesías por Aquiba (Hag 14a) y Dan 7, 27 es entendido en Números Rab. 11 como relativo a los tiempos del mesías. Pasajes como los mencionados nos proporcionan la clave para entender el contenido que el judeo-cristianismo proporcionaba al título de «Hijo del hombre». Éste servía para designar al mesías, pero no a cualquier mesías sino a un mesías descrito según los cantos isaianos del Siervo, posiblemente pre-existente y que concluiría la historia atrayendo hacia sí no sólo a los judíos sino también a los gentiles. Todo ello, como tendremos ocasión de ver, armonizaba con su peculiar visión de Jesús.

5. *Profeta*[16]

También el término «profeta» fue aplicado por el judeo-cristianismo palestino a Jesús si bien con una incardinación muy específica. Las referencias a este título (Hch 3, 22 ss.; posiblemente 7, 37) no consideran a Jesús como un profeta más, sino como «el profeta» escatológico anunciado por Moisés en Dt 18, 15-16, que se levantaría al fin de los tiempos y que no sería inferior a aquél, sino que, por el contrario, implicaría el cumplimiento de las profecías anteriores. Es muy posible

16. Sobre este tema, ver Aune, 1983 y Hill, 1979.

que tal identificación pueda retrotraerse a la misma época del ministerio público de Jesús[17], pero ése es un tema que desborda el contenido de nuestro estudio.

Este título no iba a tener un eco excesivo en los escritos recogidos en el Nuevo Testamento. Ciertamente los evangelios lo recogen en relación con el ministerio de Jesús, pero Pablo no lo utiliza y también está ausente de los escritos judeo-cristianos tanto de origen palestino (Apocalipsis) como extrapalestino (salvo, quizá, 1 Pe 1, 10-11, que, en cualquier caso, no se refiere a Jesús como profeta sino a la actividad del Cristo preexistente impulsando la profecía). Muy posiblemente la causa de esta actitud debemos buscarla en el hecho de que se consideró que el mismo no podía ser comprendido cabalmente fuera de Palestina y que, mediante su utilización, se corría el peligro de empequeñecer la visión que de Jesús tenían los judeo-cristianos. Jesús ciertamente era «el» profeta, pero no podía ser considerado sólo «un» profeta, por muy importante que el mismo fuera (Cullmann, 1975, 49 ss.). Por otro lado, el título en sí tampoco era atractivo para todos los judíos, pues aunque, como veremos, la idea de un «profeta-segundo Moisés» era común en algunos medios, de otros estaba ausente (Teeple, 1957, 74). A esto hay que añadir una tercera razón, y es el uso del término por parte de sectores heterodoxos del cristianismo, no pocas veces conectados con la gnosis. Así, fuera del Nuevo Testamento, y ya en el siglo II, el título iba a seguir siendo aplicado a Jesús en escritos como el *Evangelio de los hebreos*[18], la *Predicación de Pedro* conservada en las Pseudo-clementinas[19], o el *logion* 52 del *Evangelio de Tomás*[20]. La óptica adoptada por estas obras hacía sin embargo recomendable el abandono del título de profeta, un proceso que, como hemos señalado, se inició ya en el siglo I.

La expectativa de este «profeta» debió de ser muy corriente en la época de Jesús (Cullmann, 1975, 15 ss.), tal y como se desprende de referencias como la contenida en Jn 1, 21[21]. Aunque la literatura rabínica cuenta con referencias muy escasas al tema del profeta-segundo Moisés,

17. En este sentido, ver Riesenfeld, 1953, 135 ss. Este autor cita en apoyo de su tesis pasajes como Jn 6, 14 ss. y Mc 13, 22 par. Podría mencionarse asimismo, desde nuestro punto de vista, Mt 13, 57 par.; 21, 11; 21, 46 par.; Lc 7, 39; 13, 33 y Jn 4, 44. De los mencionados textos se desprende no sólo que Jesús señaló explícita e implícitamente su condición de profeta sino que además tanto sus seguidores como sus adversarios tomaron postura respectiva en relación con ello. En un sentido distinto se manifiesta Leivestad, 1987, 85 ss.

18. Citado por Jerónimo en *In Esaiam* XI, 2.

19. Cf., al respecto, Cullmann, 1930 y Schoeps, 1949.

20. Una traducción al castellano de esta obra, en Vidal Manzanares, 1991c.

21. O. Cullmann (1975, 17 ss.) ha apuntado posibles precedentes de esta idea en la creencia en el regreso de Elías (Ecl 49, 6), en el de Enoc (Enoc 90, 31), en el de Elías y Enoc conjuntamente y en el de Jeremías (2 Mac 15, 13 ss.). La tesis resulta considerablemente discutible y, en cualquiera de los casos, no fue sustentada por el judeo-cristianismo, que no veía en estos hechos una referencia al profeta escatológico identificado con Jesús, *v.g.*: Ap 11, 3 ss.

lo cierto es que Filón se refiere al mismo (*De Spec. Leg.* I, 64 ss.) tomando como base, muy posiblemente, Dt 18, 15-18. Por otro lado, parece muy posible que las limitaciones —que no exclusión total— del tratamiento del tema en la literatura rabínica quepa atribuirlas a una polémica anticristiana. La figura tiene asimismo un paralelo evidente en la doctrina samaritana del *taheb* (el que regresa o el restaurador)[22], que era identificado con una especie de Moisés redivivo. Partiendo, al igual que vemos en el libro de los Hechos, de la cita contenida en Dt 18, 15 ss., se afirmaba entre los samaritanos que el «*taheb*» realizaría milagros, restauraría la ley y la adoración verdadera, y llevaría el conocimiento de Dios a otras naciones. Esta visión es la que subyace en el encuentro de Jesús con la samaritana narrado en Jn 4, 19 y 25, y, en buena medida, pudo ser compartida por el judeo-cristianismo palestino, aunque no se redujera sólo a ese contenido su idea del «profeta».

También nos hallamos con una figura semejante en la teología de los sectarios de Qumrán y en el *Testamento de los doce patriarcas* pero con una diferencia esencial. En el *Manual de disciplina* 9, 11, este profeta es presentado como alguien distinto de los dos mesías de Aarón e Israel, mientras que en el *Testamento de Leví*, el Mesías, llamado «renovador de la ley» (16), recibe también el título de «profeta del Altísimo» (8, 15). Por si esto fuera poco, también aparecen ligados a este mesías-profeta los rasgos del sumo sacerdocio. En este último caso, las semejanzas con el judeo-cristianismo palestino son manifiestas.

De todo lo anterior se desprende, una vez más, que en la figura del Mesías han vuelto a fusionarse títulos diversos (como ya vimos con el caso del Hijo del hombre y del siervo de Yahvéh). El judeo-cristianismo palestino tenía una visión similar y es natural que dentro de la perspectiva con que contemplaba a Jesús le aplicara el título de «el profeta» y más cuando había antecedentes que se podían retrotraer hasta el mismo. Nuevamente, podemos ver que el judeo-cristianismo palestino no creaba categorías teológicas nuevas sino que tomaba las ya existentes en el judaísmo de la época y las aplicaba a la persona de Jesús.

6. *Justo*

El título de «justo» es otro de los aplicados a Jesús por el judeo-cristianismo palestino. La especial configuración del mismo permite ver que no se trata tanto de un calificativo cuanto de un título específico atribuido a aquél (Jeremias, 1957, 91). Según el libro de los Hechos, el mismo fue utilizado por Pedro (Hch 3, 14), Esteban (7, 52) y Pablo (22, 14) en contextos de tipo judicial o, al menos, en los que el personaje que lo usa se ve obligado a defenderse frente a un sector del

22. Cf. al respecto Merx, 1909; MacDonald, 1964, 81 ss., 280, 351, 362-371 y 394.

judaísmo que le resulta hostil. La impresión que produce esta fuente concreta es que los tres personajes oponen el título de «el justo» a unos judíos que, por definición, son injustos, primero al ejecutar a Jesús y, segundo, al enjuiciar a los seguidores de éste.

Que tal visión no es exclusiva de Hechos, se desprende de la utilización que del mismo título hace Sant 5, 6 al hablar de «el Justo» que fue condenado y asesinado sin ofrecer resistencia. También en esta epístola aparece explícito el hecho de que los que juzgaron injustamente al Justo se comportan igualmente con injusticia al tratar a sus seguidores. Ap 16, 5 contiene también el título con unas coordenadas similares pero no es del todo seguro que aquí se esté atribuyendo a Jesús.

En el Nuevo Testamento, este título está conectado o con el judeo-cristianismo palestino (Hechos, Santiago) o con el extra-palestino (1 Pe 3, 18; 1 Jn 2, 1) y siempre en relación con la idea de juicio al que no se ofrece resistencia violenta. El concepto no está ausente, sin embargo, de las cartas paulinas (Rm 3, 21-26; 5, 6-21, etc.) aunque en estos casos parece más relacionado con la idea de un justo (Jesús) sacrificado por los injustos —una idea ya expresada en 1 Pe 3, 18— que de un justo sobre el que se operó la injusticia de los injustos.

Una vez más, tal uso cuenta con paralelos en el judaísmo. En el Antiguo Testamento aparece conectado con el «ungido» del Señor (2 Sm 23, 3; Is 32, 1; Zac 9, 9) y, muy especialmente, con el «siervo de Yahvéh» (Is 53, 11). En 1 Enoc 38, 2 y 53, 6, el «Justo» es un título mesiánico y no puede excluirse esa misma connotación de 1 Enoc 47, 1-4, donde se habla de cómo ascenderán al cielo «la sangre del justo» y «las plegarias de los justos». De la misma manera, en el texto de Is 51, 5 de Qumrán (IQ Is 51, 5) es muy posible que el término «mi justicia» pueda ser considerado como título mesiánico. También los salmos de Salomón (17, 23-51; 18, 8 ss.) y la Sabiduría de Salomón (2, 18) conectan la idea del mesías con la del rey justo que establece justicia. En cuanto a la literatura rabínica, denomina «justo» al Mesías fundamentalmente a partir de pasajes como Jr 23, 5 ss.; 33, 15 y Zac 9, 9.

Con todo, y pese a sus antecedentes judíos, la forma en que el título se atribuyó a Jesús en el seno del judeo-cristianismo palestino no está exenta de una originalidad que brotaba de las especiales circustancias que rodearon la muerte de Jesús. Éste, de acuerdo con la conciencia que tenían los judeo-cristianos, había sido ejecutado de manera injusta. Él, que resumía en sí mismo toda la justicia divina, había recibido la muerte de gente injusta (las autoridades religiosas judías y civiles romanas)[23]. En medio de ese drama execrable, no había ofrecido resistencia, como subraya muy atinadamente Santiago recordando posiblemente la descripción del siervo de Yahvéh en Is 53.

23. Ver, en el mismo sentido, Hch 2, 13-14 y 4, 25-28, donde esa alianza injusta no sólo aparece conectada con la idea de «justo» sino también con la de «siervo».

En el marco del cristianismo gentil, por mucho que la pasión y muerte de Jesús pudiera significar, no existía ni el recuerdo ocular de su proceso y ejecución, ni tampoco se producía la convivencia diaria con los ejecutores judíos y romanos. Por otro lado, la carencia de raíces judías del mismo resultaba evidente y, como ha expresado algún autor, el concepto de justicia ligado al Mesías podía expresarse a través de categorías distintas como la de Señor (Longenecker, 1970, 47; Foakes Jackson y Lake, I, 4). De manera clara, y posiblemente muy rápida, la denominación de Jesús como «justo» —algo esencial al judeo-cristianismo palestino— se vería sustituida en otros ámbitos por otras más atrayentes y comprensibles[24].

7. *Mesías*[25]

El título de «mesías» y, más específicamente, su equivalente griego *jristós,* cuenta con una relevancia muy clara a lo largo de la historia del cristianismo. Éste deriva incluso su nombre de la misma palabra y aún sigue siendo costumbre denominar cristología a la rama de la teología que estudia a la persona de Jesús. No obstante, resulta auténticamente difícil aceptar que tales hábitos estuvieran ligados a las primeras manifestaciones del cristianismo primitivo. Como ya señalamos en la introducción, el apelativo «cristianos» es relativamente tardío, surge en medios gentiles (Hch 11, 26) y, muy posiblemente, cuenta en sus inicios con una connotación peyorativa. En cuanto a la aplicación a Jesús del título «mesías» o «cristo» requiere matizaciones importantes en el terreno del judeo-cristianismo palestino.

El judaísmo del Segundo Templo carecía de un concepto uniforme del mesías como, al menos en parte, se ha podido desprender de los otros títulos ya estudiados. Ciertamente, este mesías podía ser equiparado en algunos casos al siervo de Yahvéh o al Hijo del hombre, pero esa postura no era generalizada. En ocasiones, el mesías era contemplado más bien como un dirigente dotado de características que hoy consideraríamos políticas. Eran asimismo contradictorias las tesis acerca del comportamiento que el mesías mostraría hacia los gentiles e incluso podemos aceptar, según se desprende de los escritos de

24. Algo similar podría decirse de la denominación de Jesús como el «Santo». Ésta aparece asociada con «justo» en Hch 3, 14 y con otros títulos en Ap 3, 7, pero está ausente del resto del Nuevo Testamento ya que en 1 Jn 2, 20 seguramente se refiere al Espíritu. En Mc 1, 24 y Lc 4, 34 es referida a Jesús por los demonios. Su contenido, posiblemente, era muy similar al de «justo» con la connotación de especialmente apartado para el servicio de Dios, *v.g.*: Sal 106, 16; 2 Re 4, 9.

25. El conjunto de obras referidas a este título es inmenso. Mencionamos en esta nota algunas de las aportaciones más sugestivas, donde se recoge una discusión de la práctica totalidad de puntos de vista así como considerable bibliografía: Klausner, 1956; Jeremias, 1974; Mowinckel, 1975; Cullmann, 1975, 111 ss.; Vermes, 1977; Hengel, 1983, 65-77; Neusner, Green y Frerichs, 1987; Edersheim, 1980 y 1988, II, 689 ss. (acerca de la interpretación rabínica del mesías); Vidal Manzanares, 1993a, art. «Mesías», y 1993d, 124 ss.

Qumrán y quizá de la pregunta del Bautista registrada en Mt 11, 3, que la creencia en dos mesías gozaba de un cierto predicamento en algunos ámbitos (Vidal Manzanares, 1993b y 1993c).

El concepto judeo-cristiano de mesías era, como veremos en las páginas siguientes, medularmente judío y contaba con paralelos claros en el judaísmo, pero, al igual que sucedió con otras concepciones judías del mesías, asimiló en su interior algunos aspectos admitidos por ciertos sectores del judaísmo y procedió a descartar ostensiblemente otros.

Como ya hemos indicado, la palabra hebrea *masiaj* significa «ungido». En ese sentido, sirvió para designar al rey de Israel (1 Sam 9, 16; 24, 6) y, en general, a cualquiera que recibía una misión específica de Dios, fuera sacerdote (Ex 28, 41), profeta (1 Re 19, 16) o simple instrumento —incluso pagano— de los designios divinos (Is 45, 1).

Según 2 Sam 7, 12 ss. y Sal 89, 3 ss., David había recibido la promesa divina de que su reino quedaría establecido para siempre. La decepción causada por los acontecimientos históricos en relación con esta esperanza fue articulándose paulatinamente en torno a la figura del mesías como personaje futuro y escatológico (aunque es poco frecuente que el término *masiaj* aparezca en el Antiguo Testamento con ese contenido, *v.g.*: Sal 2 y 72).

La literatura extrabíblica coincide con el Antiguo Testamento en la adscripción davídica al linaje del mesías (Miq 5, 2, etc.), pero, mientras pasajes del Antiguo Testamento, como los de Jr 30, 8 ss. o Ez 37, 21 ss., consideran que la aparición de este rey nombrado por Dios implicará una salvación terrenal, final y eterna, podemos contemplar en 4 Esd 7, 26 ss.; 11-14; Baruc 29, 30, 40 o Sanhedrín 96b ss. la idea de que el reinado del mesías sólo será provisional, precediendo a otro definitivo implantado por Dios. También resulta obvio que las características de este monarca aparecen de manera diversa en las distintas fuentes. En el libro bíblico de Zacarías (9, 9) nos encontramos frente al retrato de un mesías manso y pacífico[26]. Sin embargo, en los extrabíblicos *Salmos de Salomón* (17 y 18), por el contrario, aparece la imagen de un monarca guerrero que destruiría a los enemigos de Israel. Que esta idea estaba muy arraigada en la época de Jesús es cierto, pero, como hemos podido ver al analizar otros títulos de connotación mesiánica, ni era exclusiva ni era la única.

En relación con el linaje davídico de Jesús que le atribuyen los evangelios (especialmente las genealogías de Mt 1 y Lc 3) cabe decir que es muy posible que sea históricamente cierto[27]. Resulta indiscutible

26. Sobre el tema del mesías pacífico en el *targum* palestinense como consecuencia del rechazo de la acción violenta contra Roma, ver Pérez Fernández, 1981, 141 ss.

27. En este sentido, entre otros, ver: Dalman, 1930, 262; Flusser, 1975, 29 ss.; Brown, 1979, 513-516, 505 y 512; Jeremias, 1985, 303 ss.; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Jesús».

que los primeros cristianos lo daban por supuesto en fecha muy temprana tanto en ambientes judeo-cristianos palestinos (Hch 2, 25-31; Ap 5, 5; 22, 16) como judeo-cristianos extrapalestinos (Hb 7, 14; Mt 1, 1-17 y 20), paulinos (Rm 1, 3; 2 Tim 2, 8) o lucanos (Lc 1, 27 y 32; 2, 4; 3, 23-28). Eusebio (*HE* III, 19 ss.) recoge el relato de Hegesipo acerca de cómo los nietos de Judas, el hermano de Jesús, fueron detenidos (y posteriormente puestos en libertad) por Domiciano, que buscaba eliminar a todos los judíos de linaje davídico. A través de este autor nos ha llegado asimismo la noticia de la muerte de Simeón, primo de Jesús, ejecutado por ser descendiente de David (*HE* III, 32, 3-6). De la misma manera, Julio el Africano señala que los familiares de Jesús se jactaban de su linaje davídico (*Carta a Aristeas*, LXI). Desde luego, no hay en la literatura judía ninguna negación de este punto, algo difícilmente creíble si, en realidad, Jesús no hubiera sido de ascendencia davídica. Incluso algunos autores han interpretado Sanh. 43a —donde se describe a Jesús como *qarob lemalkut* (cercano al reino)— como un reconocimiento de esta circustancia (Krauss, 1902, 205). Los judeo-cristianos no debieron de encontrar difícil por lo tanto aplicar tal título a Jesús.

Con todo, el título de «mesías» es utilizado siempre en contextos que permiten reconocer como tal a Jesús pero que impiden su identificación con una visión política similar a la contemplada, por ejemplo, en los *Salmos de Salomón*. Que esa visión es retrotraíble al propio Jesús nos parece difícil de discutir pero se trata de un tema que excede el objeto del presente estudio[28]. Lo cierto es que el judeo-cristianismo palestino rehuyó usar el título a secas y cuando lo hizo lo asoció con otros que marcaban la clave para su interpretación específica. A la pregunta de si Jesús era el mesías, sólo cabía responder con una afirmación, pero no con cualquier clase de afirmación.

Jesús sí era el mesías (Hch 2, 31), pero no el guerrero sino el ejecutado injustamente (Hch 2, 36; 4, 10), según el propósito salvador de Dios (Hch 2, 23).

Jesús sí era el mesías (Hch 3, 6), pero no el destructor de los gentiles sino el que otorgaba sanidad (Hch 3, 6; 4, 10; 9, 34), el que había padecido como siervo sufriente (Hch 3, 13), el que había sido justo e injustamente tratado (Hch 3, 14), según las Escrituras (Hch 3, 18) y, pese a todo, fue testigo fiel (Ap 1, 5).

Jesús sí era el mesías (Hch 4, 10), pero no el monarca racialmente judío que uniría a la nación contra Roma sino la piedra rechazada por Israel (Hch 4, 11).

28. Para un examen del tratamiento que hemos dado al mismo, ver Vidal Manzanares, 1993a, art. «Jesús». Un examen reciente de la cuestión centrado en buena medida en las «evidencias indirectas», en Leivestad, 1987. En cuanto a la crítica de estas teorías, remitimos a Küng, 1978, 228 ss. (desde una perspectiva más filosófico-teológica) y a Hengel, 1989, 300 ss. (con un enfoque histórico).

Ya hemos podido observar que existían paralelos judíos a esas visiones concretas. Como ha señalado muy acertadamente David Flusser (1988, 335-336):

> La concepción cristiana de Cristo no se originó en el paganismo, si bien el mundo pagano no tuvo grandes dificultades en aceptarlo por existir en su seno algunas ideas paralelas. Personalmente considero que este concepto tuvo su origen en el sector judío predispuesto a los mitos, que se expresa en los textos apocalípticos, en otras obras apócrifas judías y, hasta cierto punto, en la literatura rabínica y el misticismo judío.

La diferencia judeo-cristiana radicaba, a nuestro juicio, en que ahora podían verse encarnadas todas esas perspectivas en la trayectoria histórica de un personaje concreto: Jesús, al que se consideraba, como veremos, también el Señor (Sa 1, 1; 2, 1; Hch 2, 36), el único medio de salvación (Hch 4, 12), el autor de la vida (Hch 3, 15) y el que habría de volver para implantar su reino de manera definitiva (Sant 5, 7) restaurando todas las cosas (Hch 3, 21). Sería precisamente esta matización, llevada del deseo de evitar los confusionismos, lo que acabaría por dar al título —paradójicamente secundario si atendemos a la frecuencia de su utilización— un papel de engarce y absorción de todas las interpretaciones que el judeo-cristianismo haría de la vida de Jesús[29].

8. *Hijo de Dios*

Unido a esta serie de títulos que hemos examinado pero ligado asimismo a los que veremos a continuación se halla el de «Hijo de Dios». En el Antiguo Testamento, la expresión aparece vinculada a tres circustancias diferentes. Por un lado, se denomina a todo el pueblo de Israel con este calificativo (Ex 4, 22; Os 11, 1, etc.); por otro, se utilizaba como título regio (2 Sam 7, 14; Sal 2, 7; Sal 89, 26) y, finalmente, servía para designar a una serie de personajes de cierta envergadura como los ángeles (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7, etc.).

Las referencias al mesías como «Hijo de Dios» que se hallan en el Enoc etíope (105, 2) y en 4 Esdras (7, 28 ss.; 13, 32; 37, 52; 14, 9) son dudosas por cuanto cabe la posibilidad de que, en el primer caso, nos hallemos ante una interpolación cristiana y, en el segundo, de que debamos interpretar *pais* quizá no como «hijo» sino como «siervo», tal y como ya hemos visto que sucedía en el judeo-cristianismo palestino.

29. Resulta evidente al mismo tiempo que el judeo-cristianismo palestino representado por el libro del Apocalipsis aplica a Jesús multitud de títulos o actividades mesiánicas aunque sin designarlas de esa manera. Jesús es así el soberano de los reyes de la tierra (Ap 1, 5 con Sal 89, 27), la estrella (22, 16 con Núm 24, 17), la raíz y el linaje de David (22, 16), el que pastorea con vara de hierro a las naciones (19, 15 con Sal 2, 9), etc. Para un estudio del tema, ver Ladd, 1978.

Todo esto explica que G. Dalman (1900) y W. Bousset (1970) negaran que el judaísmo empleara el título «Hijo de Dios» en relación con el mesías y que W. Michaelis (1954) insistiera en la novedad del mismo. Con todo, hay datos que apuntan en dirección contraria. En *4Q Florilegium*, 2 Sm 7, 14 es interpretado mesiánicamente, lo que, como ha señalado R. H. Fuller (1965, 32), indica que «Hijo de Dios» era ya usado como título mesiánico en el judaísmo anterior a Jesús. No se trata, desde luego, de un caso aislado. De hecho, en la literatura judía el Salmo 2, donde se hace referencia explícita al «Hijo de Dios», es aplicado repetidamente al mesías. Así, el versículo 1 es referido al mesías en *Av. Zar.*; en el *Midrash* sobre el Salmo 92, 11 y en *Pirqué* de R. Eliezer, 28[30]. El versículo 4 es aplicado mesiánicamente en el Talmud (*Av. Zar.*) y el 6 es referido al mesías en el *Midrash* sobre 1 Sm 16, 1, relacionándolo además con el canto del siervo de Is 53. En cuanto al versículo 7, es citado en el Talmud junto a otras referencias mesiánicas en Suk 52a. El *Midrash* sobre este pasaje es realmente notable porque en el mismo se asocian con la persona del mesías los textos de Ex 4, 22 (que, evidentemente, se refiere en su redacción originaria al pueblo de Israel), de Is 52, 13 y 42, 1 correspondientes a los cantos del siervo; el Salmo 110, 1 y una cita relacionada con «el Hijo del hombre que viene con las nubes del cielo». Incluso se menciona el hecho de que Dios realizará un nuevo pacto. En cuanto al versículo 8, se aplica en Ber. R. 44 y en el *Midrash* al mesías. En Suk 52a se menciona además la muerte del mesías, hijo de José.

De lo anterior se desprende que el mesías sí era denominado «Hijo de Dios» en algunas corrientes interpretativas judías y que además su figura fue conectada incluso en algún caso con la del siervo y el Hijo del hombre, algo realmente notable si tenemos en cuenta la forma en que la controversia anticristiana afectó ciertos textos judíos. En todos los casos, «Hijo de Dios» parece implicar la idea de elección para una misión concreta y determinada y, más específicamente, la ligada al concepto de mesías.

El título no parece haber tenido excesivo uso dentro del judeo-cristianismo palestino, con la excepción de las tradiciones plasmadas en los Sinópticos, Juan y el Documento Q. En el libro de los Hechos, no aparece ni una sola vez conectado con Jesús[31] y lo mismo puede

30. En Yalkut II, 620, p. 90a se indica que los que se enfrentan a Dios y a su Mesías son «semejantes a un ladrón que se halla desafiante tras el palacio de un rey, y dice que si halla al hijo del rey, echará mano de él y lo crucificará y lo matará con una muerte cruel. Pero el Espíritu Santo se burla de él».

31. Por supuesto no olvidamos la variante relativa a Hch 8, 36-38 donde se afirma que Jesucristo es el «Hijo de Dios», pero la misma parece más bien una glosa posterior de origen posiblemente litúrgico. No existe ninguna razón que justifique su ausencia de textos como el Alef, A, B, C, 33, 81, 614 y p. 45, 74, si realmente hubiera formado parte del original, aunque Erasmo atribuyó esta circunstancia al descuido de los escribas. Por otro lado, la expresión Jesucristo no es

decirse de Santiago. Que el título era conocido se desprende de su aparición en el Apocalipsis, donde, no obstante, es usado una sola vez (2, 18). En el evangelio de Juan, sin embargo, tiene un valor muy considerable y casi puede contemplarse como el título preferido por el cuarto evangelista para referirse a Jesús, un título además que no se limita a tener connotaciones mesiánicas sino que indica igualdad con Dios (Jn 5, 17-18; 10, 30 ss., etc.). Q 10, 21-22 recoge un dicho auténtico en que Jesús califica a Dios como Padre y señala una relación con el mismo diferente a la de cualquier otro ser[32].

En cuanto al judeo-cristianismo extrapalestino, las referencias son abundantes. Mateo concede al título una prominencia indiscutible entre los Sinópticos (16, 16) y pretende a través del mismo señalar la autoconciencia de Jesús, que se centra en ser «hijo del Padre» y recoge (11, 25-27) el dicho ya mencionado procedente de Q. Hebreos dedica más de dos capítulos (1-2) a desarrollar su visión del término que equivale a afirmar la divinidad del Hijo, relacionándola con la del Padre. Así, al Hijo se le llama Dios (Heb 1, 8), se indica que todos los ángeles le adoran (Heb 1, 6) y se le aplican textos originariamente relacionados con Yahvéh (Heb 1, 10 y Sal 101, 26-28). En cuanto a las cartas de Juan, recuerdan el uso del evangelio (1 Jn 2, 23; 4, 15). Por el contrario, Pablo sólo utiliza el título tres veces (Rm 1, 4; 2 Cor 1, 19; Gál 2, 20) y en contextos que no presentan ecos de una influencia pagana[33] y mucho menos de los «hijos de dios» del helenismo.

En términos generales, puede decirse que el título, aparte de sus connotaciones mesiánicas, parece estar teñido en el cristianismo primitivo de connotaciones de divinidad que se retrotraen a la especial relación que Jesús manifestaba tener con Dios como *Abba*. Con todo, el judeo-cristianismo palestino no da la impresión de haber otorgado una importancia especial al título de «Hijo de Dios», al menos en lo que a su predicación externa se refiere. Que lo conocía es cierto, pero no parece haberlo utilizado con profusión salvo en el caso del Evangelio de Juan, donde el mismo es usado fundamentalmente para establecer la divinidad de Cristo.

Las razones que explican esta conducta parecen haber sido diversas. En primer lugar, estaba el hecho de que algunas de las connotaciones del título eran susceptibles de inducir a error. «Hijo de Dios» podía

lucana. Aunque la copia más antigua de un manuscrito que contenga estas palabras es del siglo VI(ms. E), lo cierto es que Ireneo sí conocía la fórmula porque la cita en *Adv. haer.* III, XII. 8. Un análisis del tema, en Cullmann, 1950, 71-80 y 1949, 19-20.

32. Excede de los propósitos del presente estudio abordar la cuestión de si, efectivamente, Jesús tuvo conciencia de ser «el Hijo de Dios» de una manera específica. A favor de tal tesis, ver, entre otros, Jeremias, 1983, 17 ss. y 197 ss.; 1980b, I, 80 ss.; Flusser, 1988, 335 y 344; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Jesús», y 1993d, 144 ss.

33. A éstos habría que añadir los que aparecen con «hijo» o «su hijo»: Rm 1, 3 y 9; 5, 10; 8, 3, 29 y 32; 1 Cor 1, 9; 15, 28; Gál 1, 16; 4, 4 y 6; 1 Tes 1, 10.

ser asociado con la idea mesiánica vulgar y, por las mismas razones que aconsejaban mantener el título de «mesías», poco utilizado, aquél apenas fue usado. Una vez más, resultaba preferible recurrir a expresiones como «siervo», «justo», etc., que tenían un contenido mesiánico difícilmente susceptible de asociarse con una idea violenta.

En segundo lugar, y esto fue algo que captaron los evangelistas y, muy especialmente, Juan, la expresión «Hijo de Dios» servía para describir no sólo la especial relación de Jesús con Dios como Padre, sino también para atribuirle un rango de divinidad. Para expresar ese fenómeno, los judeo-cristianos palestinos prefirieron optar por otras expresiones que, como veremos, estaban más enraizadas en el judaísmo y que no eran susceptibles de ser dotadas de un contenido distinto al deseado. Algo similar sucedería con el paulinismo, en el que el título «Hijo de Dios» tiene un eco muy inferior, por ejemplo, al de los Sinópticos. Es muy posible que si el título no desapareció del ámbito judeo-cristiano se debiera precisamente a las referencias contenidas en las diversas tradiciones que mostraban a Jesús llamando Padre a Dios de una manera específica e inigualable.

9. *Señor*[34]

La aplicación a Jesús del término *kyrios* (Señor) es aceptada actualmente como anterior a Pablo incluso en su acepción de título que implica la idea de divinidad[35]. La discusión se centra hoy en la dilucidación del ámbito exacto donde surgió (judeo-cristianismo o cristianismo gentil anterior a Pablo), los criterios para llegar a una conclusión y el significado del título en el judeo-cristianismo palestino.

Que este último aplicaba el título de *kyrios* a Jesús resulta difícil de negar a la luz de Ap 22, 20, pasaje que además nos permite deducir que la fórmula *maranaza* de 1 Cor 16, 22 equivale a *marana zá* (ven, Señor nuestro). Bousset (1970, 98 ss.) argumentó que la expresión había surgido en Antioquía en relación con los creyentes arameoparlantes de Siria y Cilicia, y que, por tanto, se había originado en un ámbito helenístico y no palestino. Bultmann reconoció el origen palestino del término pero afirmó que, originalmente, sólo se refería a Dios y que no se aplicó a Jesús hasta llegar al ámbito helenístico. Ambas posturas son, a juicio de la mayor parte de los especialistas actuales, inaceptables.

En primer lugar, y en esto existe hoy en día un consenso casi unánime, parece evidente que si la expresión *maranaza* fue preservada

34. Sobre este título, con expresión de las diversas posturas y bibiliografía, ver: Bousset, 1970; Hurtado, 1988; Vidal Manzanares, 1993a, art. «Nombres de Dios», y 1993d, 156 ss.

35. Ver al respecto: Dalman, 1898 y 1930; Cullmann, 1975, 203 ss.; Kramer, 1966, 65-7; Bultmann, 1981, 170 ss.

como una fórmula aramea incluso en iglesias heleno-parlantes, se debió a que su origen debe retrotraerse a una iglesia arameo-parlante (Fuller, 1965, 157 ss.) y la única a la que podría atribuirse una influencia de este tipo fue la de Jerusalén (Cullmann, 1975, 214 ss.). La controversia surge a partir del momento en que se intenta cifrar el contenido exacto de *mara*. Para W. Kramer (1966, 101), la expresión tenía en el ámbito palestino un contenido meramente honorífico, mientras que en el helenístico poseía connotaciones de divinidad (*kyrios*), no existiendo entre ambas ninguna «conexión genética». Este punto de vista resulta cuestionable, entre otras cosas, no sólo porque resulta muy difícil aceptar esa desconexión entre comunidades que tuvieron lazos muy fuertes entre sí (Gál 2, 11 ss.; Hch 11, 27 ss.; 15, 1 ss., etc) sino porque además hay datos que apuntan a que el judeo-cristianismo palestino utilizó el título «Señor» con un contenido que trascendía con mucho del meramente honorífico, sirviéndose para ello de precedentes judíos.

El título *mar* ya aparecía aplicado a Dios en las partes arameas del Antiguo Testamento. Dn 2, 47 llama a Dios *mare malkim* (Señor de los reyes) y en 5, 23 encontramos la expresión *mare shamaia* (Señor del cielo). En ambos casos, los Setenta ha traducido *mar* por *kyrios*. En los textos de Elefantina, *mar* vuelve a aparecer como título divino. En escritos más tardíos *mar* sigue siendo una designación de Dios. El tratado *Rosh ha-shanah* 4a cita Esd 6, 4 sustituyendo el *elah shamaia* masorético por *mar shamaia*. El tratado *Berajot* señala la validez de la fórmula de oración *Berik mare de pat* (Bendito sea el Señor de este pan) y en el Talmud aparecen además las expresiones *mare alma* (Ber 6a; Git 88a; Sanh 38a) y *mare Abraham* (Eruv 75a; Sab 22a; Ket 2a; Baba Bat 134a) aplicadas a Dios. Los *midrashim* palestinos contienen también buen número de referencias a Dios como *mar* (Gén Rab 13, 2; 22, 2, etc.).

De lo anterior, cabría esperar que los judeo-cristianos de Palestina hubieran utilizado ese título para referirse a Dios (y, efectivamente, así lo hicieron) pero además, y desde una fecha muy temprana que podría situarse en la década de los treinta, también lo aplicaron a Jesús. Un ejemplo de ello lo encontramos en el himno judeo-cristiano citado en Flp 2, 5 ss. (Manns, 1977, 11-42). Teniendo en cuenta que Pablo escribió esta carta en torno a los años 60-62 y que la impresión que se obtiene de la lectura de este pasaje es que el mismo era ampliamente conocido, la creación del mismo puede retrotraerse a algún periodo histórico situado entre los años treinta y cincuenta del siglo I. En este himno, Jesús es presentado como un ser pre-existente que existía en forma de Dios pero que no se aferró a su condición de ser igual a Dios (v. 6). Por el contrario, se vació de la misma, tomando la forma de siervo (v. 7) y muriendo en cruz (v. 8). Esta conducta suya hizo que Dios lo exaltara otorgándole el «Nombre» que está sobre todo nombre (v. 9) para que,

en cumplimiento de la profecía de Is 45, 23 (que, en realidad se refiere a Yahvéh), ante Jesús se doblara toda rodilla (v. 10) y toda lengua lo confesara como Señor (v. 11). De la lectura de este pasaje se desprende que el judeo-cristianismo tenía una visión de Jesús como Señor que trascendía con mucho de un mero título de cortesía y que contenía —como seguiremos viendo al tratar del «Nombre»— indudables connotaciones de divinidad.

Desde luego, éste es el contenido que aparece en otras fuentes judeo-cristianas palestinas. Aun descartando que Hch 1, 24 sea una oración dirigida al Jesús resucitado y ascendido, lo cierto es que el título de *kyrios* (lógicamente, *mar* en un medio arameo parlante) tal y como se aplica a Jesús deja de manifiesto lo siguiente:

a) Es idéntico al utilizado para referirse a Dios (Hch 2, 39; 3, 22; 4, 26, etc.), como ya hemos visto al examinar el uso de *mar* en el judaísmo. No deberíamos tampoco olvidar que los Setenta habían sustituido ya desde hacía tiempo «Yahvéh» por *kyrios*.

En estas fuentes, tanto Dios como Jesús son denominados *kyrios,* de tal forma que en algunos pasajes no es fácil discernir si la referencia es a Dios o a Jesús (Hch 2, 20). Por si fuera poco, ocasionalmente se tiene la sensación de que el título aplicado a Jesús compromete seriamente la idea de un monoteísmo estricto (Hch 10, 36).

b) El título *kyrios* aplicado a Jesús va más allá de un simple título honorífico (Hch 4, 33; 8, 16; 10, 36; 11, 16-17; Sant 1, 1; etc.).

c) *Kyrios* implica una fórmula cúltica propia de la divinidad (Hch 7, 59-60; Sant 2, 1). Así, Esteban se dirige a este Señor Jesús en el momento de su muerte, el autor del Apocalipsis encamina hacia él sus súplicas y Santiago le añade el calificativo «de gloria» que, en puridad, sólo sería aplicable al mismo Yahvéh (Is 42, 8).

d) El uso de *kyrios* permite ver cómo se atribuían sistemáticamente a Jesús citas veterotestamentarias referidas originalmente a Yahvéh (Hch 2, 20 ss. con Jl 3, 1-5).

e) La fórmula compuesta «Señor de señores» (tomada de Dt 10, 17, donde se refiere a Yahvéh) es aplicada a Jesús implicando una clara identificación del mismo con el Dios veterotestamentario (Ap 17, 14; 19, 16).

Tanto el judeo-cristianismo extrapalestino (1 Pe 1, 25; 2 Pe 1, 1; 3, 10; Heb 1, 10, etc.) como el paulino (Rm 5, 1; 8, 39; 14, 4-8; 1 Cor 4, 5; 8, 5-6; 1 Tes 4 y 5; 2 Tes 2, 1 ss., etc.) seguirán esa línea, que, no obstante, ni fue creada por ellos ni encontró su origen fuera de Palestina[36] sino en el medio judeo-cristiano de Jerusalén[37].

36. Carece a nuestro juicio de base la teoría que pretende que la aplicación a Jesús del título de «Señor» fue una creación tardía de las comunidades helenísticas como reacción al culto neroniano. Lo cierto es que el emperador romano fue ya denominado *kyrios* en época anterior a Jesús. Así, en el año 12 a.C. ya nos encontramos con una inscripción en la que Augusto es

10. *Nombre*

Estrechamente relacionado con el *mar-kyrios* aplicado a Jesús como título de divinidad, se encuentra el término «Nombre». Éste tuvo una importancia trascendental en el judeo-cristianismo palestino. Se empleaba en la fórmula bautismal (Hch 2, 38; 10, 48); se utilizaba para realizar curaciones (Hch 3, 6 y 16; 4, 30; Sant 5, 14); se conectaba con la única manera de salvación y perdón de los pecados (Hch 4, 10-12; 10, 43); se usaba, quizá, como medio intercesor en la oración (Hch 4, 30) y aparece incluso como título sustitutivo de Jesús (Hch 5, 41). En resumen, era el nombre más elevado pronunciado bajo el cielo (Hch 4, 11-12; Flp 2, 10-11), un nombre blasfemado por los enemigos de Dios (Sant 2, 7) pero al que los verdaderos discípulos debían ser fieles frente a cualquier ataque (Ap 2, 3 y 13; Hch 5, 41; etc.).

Tanto el judeo-cristianismo extrapalestino (Heb 1, 4; 1 Pe 4, 14; 1 Jn 2, 12; 3, 23; 5, 13; etc.) como el paulino (Rm 10, 13; 1 Cor 1, 2; 5, 4; Flp 2, 9-10; etc.) conocían esta teología del Nombre pero no añadieron nada sustancial a la misma y, por otro lado, no estaba aquélla destinada a tener larga vida en el cristianismo posterior[38].

Sin embargo, en el judeo-cristianismo palestino y en el medio judío hostil al mismo sí que revistió una enorme importancia, y buena prueba de ello es que la conexión de Jesús con el término «Nombre» fue pronto atacada por las autoridades judías (Hch 4, 17-18; 5, 20), posiblemente conscientes de lo que podía ocultarse tras la misma. El Talmud nos ha transmitido noticias de cómo el enfrentamiento con el uso del «Nombre» de Jesús se mantuvo desde el siglo I hasta, posiblemente, el IV y de cómo las autoridades rabínicas consideraban especialmente nocivo el aceptar ser curado en virtud del mismo (Tos, Jul, 2, 22-3; TalPal Shab 14d; TalPal Av. Zar. 40 d y 41a; Av. Zar. 27b.; Midrash Qohelet R. 1, 8 y 10, 5) siendo preferible vivir sólo una hora a aceptar tal eventualidad.

Ahora bien, ¿qué implicaba exactamente el título de «Nombre»? En el Antiguo Testamento, el nombre (*shem*) era una circunlocución para

denominado «Dios y Señor» (*zeós kai kyrios*) (BGU, 1197, I, 15) y en el papiro Oxyrhynchus 1143, del 1 d.C., se habla del ofrecimiento de sacrificios y libaciones al «Dios y Señor emperador» (Augusto). Sí parece muy probable que la creencia en Jesús como *kyrios* provocara conflictos a la hora de aceptar la aplicación de tal título al emperador, pero esa tensión, lejos de limitarse al ámbito gentil del cristianismo, debió de ser ya muy intensa en el judío.

37. Otro título ligado a la idea de «señorío», pero no necesariamente vinculado a la de divinidad, es el de *arjegós* (príncipe, autor) que aparece en Hch 3, 15 y 5, 31. Su vinculación a la idea de salvación es muy clara en el judeo-cristianismo extrapalestino (Heb 2, 10; 12, 2). Posiblemente su abandono se debió a la existencia de otros títulos —señor, siervo, etc.— que expresaban su contenido de una manera más rica.

38. Hay que hacer lógica excepción aquí del uso de este título en el gnosticismo posterior (*Evangelio de Felipe* 12 y 19; *Evangelio de la Verdad* 38, 6-41, 3; etc.) y en el judeo-cristianismo extrapalestino del siglo II como el representado por el *Pastor de Hermas* y 1 Clemente. Para lo primero, ver Vidal Manzanares, 1991c, y para lo segundo, Daniélou, 1964, 151 ss.

referirse al mismo Dios (Dt 12, 11 y 21; 14, 23 ss.; 16, 2 y 11; 26, 2; Ne 1, 9; Sal 74, 7; Is 18, 7; Jr 3, 17; 7, 10-14 y 30). En Filón, el «Nombre» es una de las denominaciones del *Logos* (*De Conf. Ling.* 146). Finalmente, en el judaísmo aparecía —y el uso se ha perpetuado hasta el día de hoy— como una circunlocución de Yahvéh, palabra que se omitía por respeto. Venía a ser así un equivalente de *kyrios* o *mar* con las connotaciones de divinidad que ya hemos visto al estudiar ese título.

No tenemos razones para pensar que entre los judeo-cristianos la expresión haya tenido otro contenido. Jesús era denominado «Señor» —dándose con un contenido divino del término en un medio judeo-cristiano palestino— e igualmente se le aplicaba «el Nombre sobre todo nombre» (Hch 4, 11-12; Flp 2, 10-11) —¿y qué otro nombre podía ser ése que el del Señor Yahvéh?— al que se conectó lógicamente con el título de «Señor» y del que se creía y afirmaba que operaba salvación y sanidad[39], tareas ambas circunscritas al mismo Dios en el judaísmo. Pero esa afirmación de la preexistencia y divinidad de Jesús no se iba a limitar a los títulos de «Señor» y «Nombre» (junto con la interpretación joánica de «Hijo de Dios»), sino que se manifestaría en otro nacido igualmente en el seno del judaísmo al que vamos a referirnos a continuación.

11. *Palabra*[40]

El título de «Palabra» es indispensable a la hora de establecer la noción que el cristianismo primitivo tenía acerca de una posible pre-existencia de Jesús. Como *Logos,* aparece en el judeo-cristianismo palestino, tal y como se desprende de su mención en Ap 19, 13, y es más que posible que la utilización que del mismo se hace en Jn 1, 1 y 14 proceda también de un contexto judeo-cristiano palestino no sólo por el antecedente mencionado sino también por el texto arameo que parece subyacer en este último. Que en este último caso, el título está conectado con la idea de divinidad es indiscutible, pero no lo es menos en el primero. El texto de Apocalipsis no sólo considera que el *Logos* es «Rey de reyes y Señor de Señores», sino que además le aplica el texto de Is 63, 3, que es una referencia a Yahvéh.

La imagen del *Logos* es exclusiva del judeo-cristianismo ya sea palestino (Ap, Jn o Sant 1, 18, donde el *Logos* está dotado de un poder regenerador) o extra-palestino, puesto que esa misma imagen es la que nos encontramos en pasajes como los de 1 Pe 1, 23; 2 Pe 3, 5-7; Heb 1, 3[41] y, quizá, 4, 10. Por el contrario, el título está ausente de los escritos paulinos. Estas dos circustancias (vinculación exclusiva con el

39. Sobre la limitación de la función sanadora a Dios, ver Pérez Fernández, 1981, 61 ss.

40. Sobre este título, ver Muñoz León, 1974 y Vidal Manzanares, 1993a, art. «Memrá».

41. En este caso, *logos* habría sido sustituido por *hrema,* pero creemos que el contenido conceptual es el mismo.

judeo-cristianismo y ausencia en Pablo) no deberían resultarnos en absoluto extrañas. Por el contrario, resultan absolutamente lógicas ya que, aunque existe un amplio desarrollo del *Logos* en el paganismo (Heráclito, el estoicismo, el platonismo, el gnosticismo, el hermetismo, la religión egipcia de Thot, etc.) y es posible que alguna de estas concepciones —en absoluto homogéneas— influyeran en autores judíos como Filón, el *Logos* del Apocalipsis y Santiago, de Pedro y Juan encuentra sus raíces en el judaísmo palestino y, más concretamente, en la *Memrá* (Palabra o Verbo) targúmica (Muñoz León, 1974).

En los *targumim*, el término *Memrá* era, desde luego, una de las designaciones para referirse a Yahvéh evitando antropomorfismos y, a la vez, describiendo sus acciones de creación, revelación y salvación. Así, por citar sólo algunos ejemplos, aparece creando la luz y separándola de las tinieblas (N Gen 1, 3-5), interviene en la creación de los animales (N Gen 1, 24-25) y del hombre (N 1, 26-29), se le atribuye toda la obra creativa (N Gen 2, 2a), pasea por el Edén y expulsa del mismo a Adán y Eva (N Gen 3, 8-10), su nombre equivale al de Yahvéh (N Gen 4, 26b), contrae una alianza con Noé (N Gen 9, 12-17), se le aparece a Abraham como el Dios de los cielos (N Gen 17, 1-3), se equipara con este mismo Dios de los cielos (N Gen 49, 23-24), se aparece a Moisés en la zarza (N Ex 3, 2.4.8 y 12), interviene en el Éxodo (N Ex 11, 4; 12, 12.13.23.27 y 29), pelea contra el ejército del faraón (N Ex 14, 30-31), es descrito como dotado de funciones curativas (N Ex 15, 26), se revela en el Sinaí (N Ex 19, 3), etc.

Aplicar este título a Jesús implicaba un salto conceptual de no pequeña relevancia como era señalar que Dios, como *Logos-Memrá*-Verbo-Palabra, se había encarnado en un ser humano. Pero tal noción no surgió merced a la influencia helenística, ni tomó terminología helenista ni tampoco se debió a medios cristianos helenistas como el que, generalmente, se conecta con Pablo. La terminología y el concepto de «Palabra-*Logos*» arrancó del seno mismo del judaísmo palestino. Lo novedoso fue afirmar que el Jesús crucificado y rechazado no sólo era el «Siervo sufriente», el «Justo» condenado injustamente, la «Piedra» despreciada, el «Hijo del hombre» o el «Mesías», sino que además había tenido una pre-existencia como «Palabra-*Memrá*» de Dios, que en virtud de la misma había intervenido en la creación del universo y en todas las manifestaciones salvíficas y reveladoras de Dios y que, precisamente en conexión con ello, no era extraño que se le atribuyera el «Nombre sobre todo nombre» y se le llamara «Señor». En Jesús se podía ver no sólo al mesías, sino también al Dios que se había manifestado en el Antiguo Testamento. Que aquella conclusión no era errónea resultaba claro para los judeo-cristianos palestinos no sólo porque derivaba de conceptos secularmente judíos (Flusser, 1988) sino también porque se fundamentaba en su experiencia de la resurrección de Jesús (Hch 2, 32-

36) y de la constatación de cómo Dios seguía realizando milagros (fundamentalmente, curaciones) en su nombre (Hch 4, 9 ss. y 30; etc.).

12. *Salvador*

El término «Salvador» (*soter*) aparece en el judaísmo relacionado principalmente con la divinidad. En los Setenta se utiliza aplicado a Yahvéh con cierta frecuencia (Is 43, 3 y 11; 45, 15; 49, 26; 60, 16; 63, 8; Jr 14, 8; Os 13, 4; Sal 24, 5 [LXX]; 26, 9 [LXX]; Miq 7, 7 [LXX]) derivando, por regla general, de tradiciones veterotestamentarias. Tampoco está ausente como título divino de la literatura rabínica (Strack y Billerbeck, 1922-1956, 67-70).

En el judeo-cristianismo extrapalestino, el título es referido habitualmente a Jesús (2 Pe 1, 11; 2, 20; 3, 2 y 18), al que incluso se denomina «Dios y Salvador» (2 Pe 1, 1). Puede que éste fuera el sentido que haya que dar también al término en los escritos paulinos. En ellos, el título se aplica a Dios (1 Tim 1, 1; 2, 3; Tit 1, 3; 2, 10; 3, 4) pero también a Jesús (Flp 3, 20; 2 Tim 1, 10; Tit 1, 4; 3, 6), al que llega a denominarse asimismo «nuestro Dios y Salvador» (Tit 2, 13). En la totalidad de los casos parece que el término presenta connotaciones cósmicas y divinas, ligándose precisamente en ocasiones con títulos de estas mismas características como son los de «Señor» e incluso «Dios». Con todo, hay que insistir en ello, la utilización es comparativamente escasa.

En el judeo-cristianismo palestino, el título disfrutó de poco predicamento. Jds 25 lo refiere a Dios y en Hechos sólo aparece una vez (5, 31). Juan lo relaciona con Jesús (4, 42) pero, específicamente, en un contexto no-judío. Esta magra representación dificulta considerablemente el dilucidar su contenido concreto. Ciertamente la idea de «salvación» en Jesús (Hch 4, 11-12) aparece relacionada con connotaciones cósmicas y divinas, y lo mismo podría decirse del término «salvarse» (Hch 2, 21-40), que implica también un significado de sanidad (Hch 4, 9), un aspecto que, como ya hemos indicado, el judaísmo relacionaba exclusivamente con Dios.

La limitación de este título tanto en el ámbito judeo-cristiano como en el cristiano-gentil puede atribuirse a diversas causas. No debió pesar poco en ello el deseo de evitar un título que aparecía en la religión helénica y que, por eso mismo, podría dar lugar a equívocos, circustancia nada deseada por la comunidad de Jerusalén, atraída, como ya vimos, por la idea de captar voluntades entre sus compatriotas. Por otro lado, la utilización del mismo en el culto al César puede haber tenido el mismo efecto disuasorio.

A esto podemos añadir el temor a que el título se viera como una afirmación mesiánica en un sentido distinto del mantenido por la comunidad. Finalmente, señalemos la circustancia de que el concepto

de «salvación» —vinculado real e indiscutiblemente a Jesús— servía para expresar esta acción de una manera más rica que el título *soter*, a la vez que otros títulos como «Señor», «Palabra» o «Siervo» cubrían igual o mejor el campo semántico de éste (Longenecker, 1970, 144 ss.). Puede decirse, por tanto, que el título fue conocido por la comunidad judeo-cristiana pero mínimamente utilizado en la medida en que podía despertar equívocos y, a la vez, era posible utilizar equivalencias que se consideraban más idóneas.

II. OTROS TÍTULOS RELACIONADOS CON JESÚS

De los títulos atribuidos a Jesús que hemos examinado en las páginas anteriores se desprende que la figura de éste fue contemplada por los judeo-cristianos palestinos no sólo como dotada de connotaciones divinas sino también como manifestación evidente del Yahvéh creador, salvador y revelador del Antiguo Testamento. Dado que buen número de pasajes del Antiguo Testamento referentes a Yahvéh habían empezado a ser referidos ya a Jesús como «Señor» y, en menor medida, como *Logos*, en muy poco tiempo, no es de extrañar que sucediera lo mismo con otros títulos que el Antiguo Testamento y el judaísmo veían como propios y exclusivos de Dios. A continuación, vamos a enumerar algunos de los más significativos:

1. *El primero y el último*

El origen de este título se halla en Is 44, 6 y 48, 12, donde se refiere a Yahvéh. El Apocalipsis, sin embargo, se lo aplica también a Jesús (1, 17-18; 2, 8; 22, 13-16). En un sentido similar deben entenderse los títulos, «Alfa y Omega», «el principio y el fin», que en el Apocalipsis se atribuyen tanto al Dios todopoderoso (1, 8) como a Jesús (1, 11-13; 22, 12-16). Resulta difícil negar a la luz de estas noticias que Jesús recibe un título propio del Yahvéh veterotestamentario con sus mismas connotaciones cósmicas.

2. *Yo soy*

El título es aplicado a Jesús de manera destacada en el Evangelio de Juan. Pasajes como Jn 8, 24; 8, 58, etc., resultan un eco evidente de Ex 3, 14, donde Yahvéh se presenta bajo ese nombre[42]. Pero dentro de un contexto judeo-cristiano palestino más seguro debemos referirnos a Ap

42. En defensa del uso histórico del título por Jesús y de su correlación con la autodesignación divina de Ex 3, 14, ver Stauffer, 1960, 149-59. Stauffer llega a afirmar que el «yo soy» es la «afirmación más clara de Jesús acerca de sí mismo».

1, 8, donde la expresión se conecta con el Alfa y la Omega pero en la forma «el que es y que era y que ha de venir», lo que recuerda al «que es y será» de Ex 3, 14.

Los Setenta muestran abundantes ejemplos del *Ego eimi* con predicados (Gn 28, 13; Ex 15, 26; Sal 35, 3, etc.). Su contenido es el de auto-revelación de Yahvéh (Is 45, 18; Os 13, 4). Naturalmente, el pasaje más importante en este sentido es el de Ex 3, 14, que traduce por *Ego eimi ho on*, del que parecen derivar otros como Dt 32, 39; Is 43, 25; 51, 12; 52, 6, etc. Con todo, no puede limitarse a los Setenta el interés por la fórmula *Ego eimi* como nombre de Yahvéh. Tanto 1 Enoc 108, 12, como Jubileos 24, 22, e incluso Filón al comentar Ex 3, 14, se refieren al mismo. Partiendo de este contexto, poca duda puede haber en el sentido de que la aplicación de tal título a Jesús implicaba una afirmación de su divinidad (Agua, 1985, 236 ss.).

3. *El que abre y ninguno cierra y cierra y ninguno abre*

La expresión tiene su origen en Is 22, 22, donde se aplica al mismo Yahvéh. Para el autor del Apocalipsis, por el contrario, es un título atribuible a Jesús (Ap 3, 7).

4. *Señor de señores*

El título tiene su origen en Dt 10, 17, donde se atribuye específicamente a Yahvéh. Ap 17, 14 (donde se une al de Cordero) y 19, 13-16 (donde va ligado al de Palabra o *Logos*) lo relacionan empero con Jesús.

Ninguna de estas expresiones, preñadas de la atribución de divinidad a Jesús, aparecen fuera del judeo-cristianismo palestino (ni siquiera en Pablo) y todas se enraízan claramente en una terminología medularmente judía que arranca del Antiguo Testamento. Se observa empero en las mismas una circustancia de trascendencia innegable: la creencia firme de que el Yahvéh veterotestamentario se ha manifestado —como ya lo hizo en el pasado— en Jesús. En éste, pues, ha de contemplarse al «Primero y Último», al «Señor de señores», al «Principio y Fin». Se podrá señalar que esta corriente de pensamiento tenía que ser incompatible con el judaísmo, pero no creemos que tal afirmación tenga validez si consideramos como tal el contemporáneo a las fuentes y al periodo histórico examinados, como vamos a ver a continuación.

III. ANTECEDENTES DE «HIPÓSTASIS» EN EL JUDAÍSMO PRECRISTIANO

¿Existieron en el judaísmo categorías de pensamiento que indicaran la existencia de hipóstasis de la divinidad? La cuestión ha sido contestada

de manera afirmativa en parte al analizar el título de «Palabra» a partir de la *Memrá* aramea. Con todo, consideramos indispensable indicar otros exponentes de visiones hipostáticas en el judaísmo, anteriores a las construcciones judeo-cristianas palestinas aplicadas a Jesús.

1. *El Ángel de Yahvéh*

La utilización de un personaje intermedio que sirve para representar las intervenciones de Yahvéh pero que es, a la vez, el mismo Yahvéh se remonta al Antiguo Testamento. Denominado como «Ángel de Yahvéh», aparecen referencias al mismo en Gn 16, 7-13; 22, 11-18; 32, 24-30; Jue 13, 17-22, etc., lo que muestra lo amplio de su uso. El personaje es, sin duda, el mismo Yahvéh. Como ha señalado acertadamente G. von Rad, se trata de «Yahvéh mismo que se aparece a los hombres en forma humana», «idéntico con Yahvéh», y «no se puede afirmar que el "ángel"» indica un ser subordinado a aquél. Este Malaj es Yahvéh... es el Yahvéh de una actividad salvífica especial» (Rad, 1982, I, 358 ss.). Dado que este ángel llevaba el nombre de Dios (Ex 23, 20 ss.) no debería causarnos sorpresa que la identificación de Jesús con el mismo tuviera un importante lugar en el judeo-cristianismo palestino posterior al Nuevo Testamento. Ése es, sin embargo, un tema que no abordaremos por exceder el área de nuestro trabajo. Valga aquí sólo como ejemplo indicador de que el judaísmo ofrecía antecedentes suficientes para explicar el desarrollo teológico que luego se produjo en el judeo-cristianismo palestino en relación con Jesús.

2. *Sabiduría*

Otra categoría hipostática que también se retrotrae al Antiguo Testamento es la que se conoce con el nombre de «Sabiduría». En Prov 8, 22 ss. aparece ya este personaje como hijo amado de Dios, nacido antes que todas las criaturas y artífice de la creación. Esta figura alcanza en el judaísmo posterior una importancia innegable, conservando las características ya señaladas (Eclo 1, 9 ss.; 24, 3 ss.). El libro de la Sabiduría describe a ésta como «soplo de la fuerza de Dios», «efusión pura del fulgor del Todopoderoso» e «imagen de su bondad» (Sab 7, 7-8, 16). Es «compañera de su vida» (la de Dios) (Sab 8, 3), compañera de su trono (9, 4), enviada bajo la figura del Espíritu de Dios (9, 10; 7, 7) y actúa en la historia de Israel (7, 27).

Para Filón, esta sabiduría es «hija de Dios» (*Fuga* 50 ss.; *Virt.* 62) e «hija de Dios y madre primogénita de todo» (*Quaest.* Gen 4, 97). Finalmente, algunos textos rabínicos identificaron a esta Sabiduría pre-existente con la Torah, «hija de Dios», mediadora de la creación e hipóstasis (Strack y Billerbeck, II, 353 ss. y III, 131). Los paralelos de esta Sabiduría hipostática con los títulos relativos a la divinidad (y no

sólo a la divinidad) que los judeo-cristianos atribuyeron a Jesús resultan evidentes por sí solos [43] y no nos detendremos en los mismos.

3. *Pensamiento divino*

El tercer ejemplo de hipóstasis (cuarto, si contamos la *Memrá*) es el del «pensamiento» divino del que nos habla el *Manual de disciplina* 11, 11. Que el mismo resulta un eco del concepto de Sabiduría examinado en el apartado anterior parece poco discutible. También aparece asociado a Dios y con su creación en un lenguaje que recuerda considerablemente al de Prov 8, 22 ss.

En conjunto, pues, podemos ver que, lejos de derivar los conceptos de pre-existencia y divinidad del paganismo presuntamente a través del cristianismo paulino, los mismos hicieron su entrada en este movimiento espiritual a partir del judaísmo y mediante el judeo-cristianismo palestino[44]. En su mayoría, además (la excepción sería quizá la *Memrá*), arrancaban no de la literatura intertestamentaria sino del mismo Antiguo Testamento. Contribuyó a ello no poco (y eso es un argumento *a fortiori* en favor de su antigüedad) el hecho de que antes de Jamnia no existía en el seno del judaísmo una separación estricta entre lo «ortodoxo» y lo «herético», así como el hecho de que no estaba establecido tampoco un conjunto dogmático obligatorio en su seno[45].

No es por ello de extrañar que, mucho más adelante, estas categorías u otras similares hayan, con los matices oportunos, rebrotado en la historia del judaísmo aunque generalmente con la prevención de no caer en concepciones teológicas que pudieran asemejarse a las del cristianismo[46].

IV. ¿RINDIÓ CULTO A JESÚS EL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO EN EL SIGLO I D.C.?

A la luz de todo lo anterior, cabría preguntarse si el judeo-cristianismo palestino llegó a rendir culto a la persona de Jesús. ¿La visión que tenía

43. Un caso diferente es el de Metatron que encontraría terreno abonado en el campo de la mística judía. Éste aparece mencionado en el tercer libro de Enoc al señalarse, a partir de Gn 5, 24, como aquel fue arrebatado hacia Dios y convertido en Metraton, sentado en un trono junto a Dios y situado por encima de los ángeles. Entonces recibió el título de «príncipe del mundo» y de «pequeño Yahvéh». Aquí más que con una figura hipostática nos encontraríamos con un hombre elevado y ensalzado a una altura cuasi-divina. Otro caso similar sería el del preexistente Jacob de La oración de José, citado por Juan en su *In Ioh* 2, 31. Hengel (1978, 68 ss.) equipara al Metatron y al Israel pre-existente con el concepto de Sabiduría hipostática, pero, desde nuestro punto de vista, nos hallamos ante ideas diferentes pues si en estos casos se trata de hombres (pre-existentes o no) en el de la Sabiduría se trata de una auténtica hipóstasis.

44. En el mismo sentido y desarrollando específicamente la cuestión de las hipóstasis en el judaísmo postbíblico, ver David Flusser, 1988, 337 ss.

45. En el mismo sentido, Leivestad, 1987, 25 ss.

46. Comp. con Scholem, 1988, 1988.

del mismo como ser pre-existente, «Señor», «*Logos-Memrá*», «Nombre sobre todo nombre», etc., implicaba que era considerado como digno de culto? Existen considerables y sustanciales elementos que obligan a pensar que, efectivamente, Jesús fue objeto de culto desde muy pronto en el seno del judeo-cristianismo palestino.

Para empezar, nos encontramos con el hecho de que se le invocaba en la oración. El *maranaza* de Ap 22, 20 reproducía casi con toda seguridad una invocación de matiz litúrgico (comparar 1 Cor 16, 22) dirigida a Jesús. De hecho, las fuentes mencionan también el caso de un judeo-cristiano palestino, Esteban, que se encomendó a Jesús en el momento de su muerte (Hch 7, 59) en una fecha muy temprana. Finalmente, parece más que posible que se orara a Jesús en relación con problemas concretos relacionados con la marcha de la comunidad (Hch 1, 21-24) y que incluso se le atribuyera un papel intercesor (Hch 4, 29-30). En cuanto al evangelio de Juan, nos encontramos con la noticia de que la oración era dirigida al Padre mediante la intercesión de su Hijo, Jesús (Jn 14, 13; 15, 16; 15, 7; 16, 24). Todos estos testimonios —con las matizaciones que puedan invocarse en el caso de Juan— pueden situarse entre la década de los treinta y la de los sesenta del siglo I d.C. y, en nuestra opinión, mucho más cerca del principio que del final del periodo.

La invocación del nombre de Jesús como «Señor» (Hch 2, 21 ss.; 4, 11-12) se consideraba condición indispensable para obtener la salvación y a la mención del mismo resultaba obligado doblar la rodilla (Flp 2, 11) como anticipo de lo que un día se vería impulsada a hacer toda la creación. Tengamos en cuenta para captar la trascendencia de este último gesto que en Is 45, 22-23 —el pasaje veterotestamentario sobre el que se construye en parte Flp 2— se reserva, de manera exclusiva, a Yahvéh, el único Dios salvador.

Pero quizá donde se describe de manera más evidente el comportamiento cultual que el judeo-cristianismo palestino prodigaba a Jesús, fruto del concepto que tenía de éste, sea en el libro del Apocalipsis. En esta obra, anterior al año 70, no sólo nos encontramos con una atribución a Jesús de títulos inequívocamente divinos sino que además asistimos a la forma en que se le dispensa un trato similar al que ha de recibir Dios mismo. Así, en Ap 5, 13-14 (que describe el culto de adoración celestial) se nos dice cómo tanto el que está sentado en el trono (Dios) como el Cordero (Jesús) reciben «la alabanza, la honra, la gloria y el poder, por los siglos de los siglos». (El trono divino es incluso común en Ap 22, 1 y 3)[47]. La respuesta, pues, a la pregunta de si existió

47. Aunque excede ya de los límites cronológicos fijados para nuestro estudio, debemos recordar que la noticia de un culto tributado a Jesús por los judeo-cristianos era suficientemente conocida a Adriano como para profanar, con ocasión de la guerra de Bar Kojba, grutas relacionadas con el mismo. He estudiado con anterioridad este aspecto en Vidal Manzanares, 1991b, 353-364.

el culto a Jesús en el judeo-cristianismo palestino debe ser por lo tanto respondida de manera afirmativa.

Como ya hemos indicado al principio de esta parte de nuestro estudio, desde el siglo XIX se ha convertido en un tópico, sustentado por algunos autores, afirmar que el judeo-cristianismo palestino no se diferenciaba en absoluto del judaísmo que lo rodeaba salvo en la convicción de que Jesús era el mesías. Este título era, a su vez, interpretado de manera estrecha, sin tener en cuenta todas las posibles connotaciones de la época y desproveyéndolo generalmente de categorías como las del «Siervo de Yahvéh» o el «Hijo del hombre», así como del carácter expiatorio de su muerte. Por otro lado, se ha insistido en que los aspectos relacionados con su pre-existencia y divinidad eran medularmente anti-judíos, que, por tanto, no podían haber sido sostenidos por los judeo-cristianos y que su introducción en el seno del cristianismo se debió a una influencia helenística que cabría ligar a la persona de Pablo o incluso a comunidades anteriores al ministerio de éste. A la luz de las fuentes, debemos considerar que todas esas afirmaciones son radicalmente insostenibles.

La visión que identifica al «Siervo sufriente de Isaías» —cuyo sacrificio es visto ocasionalmente como expiatorio— con el mesías y a éste con el «Hijo del hombre» es algo que aparece ya en el judaísmo pre-cristiano. Para absorber estos puntos de vista, el judeo-cristianismo palestino ni tuvo que dirigirse a las religiones paganas o mistéricas[48] ni tuvo que esperar a las aportaciones de Pablo. Se limitó a asimilar una serie de interpretaciones de la Escritura ya existentes y a dotarlas de una aplicación que, muy posiblemente, en algunos casos, se podía retrotraer al mismo Jesús. Cuando, más de dos siglos después, según nos informa el Talmud, deseen convencer a sus compatriotas de que Jesús no era sólo un hombre sino que en él se había encarnado el Dios creador del Antiguo Testamento, los judeo-cristianos de Palestina seguirán recurriendo a pasajes de éste y especialmente a aquellos que describen a Dios hablando en plural (TalPal Taanit 65b; Yalq Shim 766 y TalPal Ber 12d, 13a). Lejos de obtener sus puntos de vista del paganismo (o del paulinismo) aquellos judeo-cristianos de Palestina habían seguido guardando fielmente la creencia en la divinidad de Jesús y ahondado en el Antiguo Testamento para deducir aún más argumentos en favor de la misma. De hecho, tanto el judeo-cristianismo extrapalestino como Pablo se limitarían a seguir este rumbo sin alcanzar, en buen número de casos, su altura teológica. En cuanto al cristianismo gentil de los siglos siguientes, en no poca medida será culpable de intentar describir el mismo fenómeno más a partir de categorías helénicas que judías.

48. En este mismo sentido, Nash, 1984, 113 ss.; Flusser, 1988, 335 ss; Köster, 1988, 230 ss.

De la misma manera, el uso de títulos como *kyrios* o *Logos* no procede de un ámbito pagano ni tampoco de un cristianismo helenizado. Los hallamos referidos a Dios en el judaísmo pre-cristiano e incluso en el último caso, al igual que en el de la Sabiduría, ligados a una interpretación hipostática de los mismos. Una vez más, al admitirlos en su interior, el judeo-cristianismo palestino marcó el sendero que luego sería transitado (de nuevo, no más profundamente) por el judeo-cristianismo extrapalestino y por el paulinismo.

Lo que sí fue original en el judeo-cristianismo palestino (pero no por ello anti-judío) fue la atribución de todos estos títulos a la figura histórica de Jesús. Desde la óptica hermenéutica de los judeo-cristianos palestinos, aquél había demostrado con su muerte ser el «Siervo de Yahvéh», el «Hijo del hombre», el «mesías», el «justo» condenado injustamente, el sacrificado llevando los pecados de los perdidos, la «piedra» de tropiezo para Israel, etc. Pero su resurrección había dejado de manifiesto que no se trataba simplemente de un ser humano, por muy específica e importante que resultara su misión. Jesús, que, como veremos más adelante, volvería un día a efectuar la *apokatástasis* cósmica, también era el «Señor», el «*Logos-Memrá*» preexistente que había actuado en la creación, en la historia de Israel y en estos últimos tiempos. En él, «Nombre sobre todo nombre» (el único en que se podía encontrar salvación y sanidad), se manifestaba el propio Yahvéh veterotestamentario. Lógico, pues, era rendirle culto, invocarle en la oración, recordarlo en el momento de la muerte, doblar ante él la rodilla y prodigarle, junto con el Padre, «toda alabanza, toda honra, toda gloria y todo poder, por los siglos de los siglos» (Ap 5, 12-13). Mediante este proceso, insistimos, surgido en suelo palestino a partir de categorías judías, el judeo-cristianismo palestino no sólo elaboraba una concepción divorciada de las doctrinas paganas (aunque no por ello carente de sugestión para muchos de los que las profesaban) sino que además afirmaba de manera rotunda y convencida que todas las cosas, pasadas, presentes y futuras, se reunían en Jesús, el crucificado injustamente por algunos de sus compatriotas con ayuda del invasor pagano, pero resucitado «porque no era posible que la muerte lo tuviera retenido» (Hch 2, 22-24).

2. LA PNEUMATOLOGÍA

La visión acerca del Espíritu Santo desempeñó un papel de trascendental relevancia en el judeo-cristianismo palestino[1]. Habitualmente, sin embargo, quizá debido a la discusión que gira en torno a la figura de Jesús, el tema ha quedado excluido o minimizado del examen relativo a este movimiento. Sin embargo, exige una aproximación inexcusable. Para empezar, el mismo libro de los Hechos conecta el crecimiento de la comunidad jerosolimitana precisamente con un fenómeno de manifestación del Espíritu Santo (Hch 2) que se sitúa cronológicamente en la fiesta de Pentecostés celebrada en el mismo año de la ejecución de Jesús. Resulta además indiscutible, a la luz del testimonio de las fuentes, que los judeo-cristianos palestinos profesaban la creencia de hallarse inmersos en un periodo histórico donde el Espíritu se manifestaba (e iba a seguir haciéndolo) de una manera especialmente amplia. Que tal confianza se fundaba en la convicción de que Jesús había resucitado así como en una reflexión a partir del Antiguo Testamento y, más específicamente, de la profecía de Joel, es algo que se desprende asimismo de las fuentes. Con todo, no puede descartarse tampoco que arrancara de alguna enseñanza de Jesús relacionada con el tema (Lc 3, 16 par.) que incluso pudiera tener un origen anterior. Desde luego, presenta paralelos en las obras judías que sostenían que ya no existía revelación del Espíritu Santo y que ésta quedaba reservada para los tiempos escatológicos[2].

El concepto de Espíritu Santo (también Espíritu de Dios, Espíritu de Yahveh o simplemente Espíritu) no era nuevo en el judaísmo. De hecho, podía retrotraerse al Antiguo Testamento, donde aparece

1. Bibliografía sobre el Espíritu Santo, en Vidal Manzanares, 1993c, 142 ss.
2. Al respecto ver: Sal 74, 9; *Apocalipsis de Baruc* 85, 1-3; *Tosefta de Sota* 13, 2. Estudios sobre el tema, en Strack-Billerbeck, 1922-1956, IV-2, 1.229 ss.

(Congar, 1983, 29 ss.), en ocasiones, como un poderoso impulso procedente de Dios (Jue 13, 25; 14, 6); pero al que, en otros casos, se le atribuyen propiedades que presuponen una clara personalidad (1 Sm 10, 10; 11, 6; 19, 20), siendo incluso difícil no ver en el mismo una hipóstasis del mismo Dios (2 Sm 23, 2; Ne 9, 20; Sal 104, 30; 139, 7; Is 40, 13; Ez 8, 3; 11, 5; etc.). Esto último es claramente palpable en la literatura sapiencial (Job 32, 8; 33, 4; Sab 1, 7; 8, 1[3]; etc.). Tampoco eran novedosas las referencias acerca de cómo ese Espíritu se iba a derramar sobre toda carne en los últimos días extendiendo su acción a sectores inimaginables de la misma como las mujeres, los jóvenes, los ancianos o los esclavos (Jl 3), y habitando en los corazones de los fieles (Ez 36, 27; 37, 14). Como veremos a continuación, estas últimas características aparecen también reflejadas en el judeo-cristianismo palestino, si bien ligadas a matices originales de una especial trascendencia a los que nos referiremos oportunamente.

I. EL ESPÍRITU SANTO COMO SER PERSONAL

Aunque algunos pasajes de las fuentes dan la sensación de que el Espíritu Santo era contemplado como un impulso divino similar al descrito en algunos textos del Antiguo Testamento (Hch 6, 3 y 5; 7, 55; 9, 17), lo cierto es que el judeo-cristianismo palestino parece haberlo observado mucho más como un ser personal y no meramente como una fuerza. De él se dice que impulsó el fenómeno glosolálico de Pentecostés (Hch 2, 4), que era testigo de la resurrección de Jesús (Hch 5, 32), que se comunicaba verbalmente con los fieles (Hch 10, 19) y que tomaba parte en las decisiones comunitarias (Hch 15, 28).

La carta de Santiago lo presenta también como un ser personal «que anhela a los discípulos con celos» (4, 5). En cuanto al Apocalipsis, lo describe asimismo como un ser personal que comunica revelaciones a las iglesias en la suposición de que éstas las aceptarán (Ap 2, 7.11.17 y 29; 3, 6.13 y 22; 14, 13; 22, 17) y al que se presenta, en algún caso, bajo una figura séptuple (1, 4; 4, 5) quizá para transmitir la idea de omnipresencia. La teología judeo-cristiana del Cuarto Evangelio concede también un papel muy relevante al Espíritu. De hecho, las afirmaciones que sobre el mismo se hacen, especialmente en los capítulos 14, 15 y 16, obligan a pensar que era concebido también como un ser personal que, procedente del Padre, enseña todo y recuerda las

3. De hecho, es difícil saber si el libro de la Sabiduría no llega a identificar a ésta con el Espíritu. En cualquiera de los casos, ambas realidades presentan un contenido hipostático. Al respecto, ver: D. Colombo, «Pneuma Sophias eiusque actio in mundo in Libro Sapientiae», en *Liber Annuus*, I, 1950-1951, pp. 107-160; C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, París, 1969, pp. 329-414; M. Gilbert, «Volonté de Dieu et don de la sagesse (Sg 9, 17 sv)», en *Nouvelle Revue Théologique*, 93, 1971, pp. 145-166.

palabras de Jesús (Jn 14, 26); da testimonio del mismo (Jn 15, 26); guía a los discípulos a toda verdad, comunica revelaciones divinas y anuncia con antelación lo que va a suceder (Jn 16, 13); glorificando asimismo a Jesús (Jn 16, 14).

Esta visión personalizada del Espíritu que, como acabamos de ver, tiene un origen judeo-cristiano palestino, aparece también en el judeo-cristianismo extrapalestino. En él se le atribuye la inspiración de los profetas (1 Pe 1, 11 ss.; 2 Pe 1, 21) y de las Escrituras (Heb 3, 7; 9, 8; 10, 15) así como la dirección de la oración (Jds 20). Se le muestra manifestándose en las reuniones de culto (Hch 13, 2) y dirigiendo la evangelización (Hch 13, 4).

Todos estos temas están presentes asimismo en los escritos paulinos, pero no parece que Pablo fuera original en ello ni tampoco que aportara ninguna novedad significativa. Para él, también el Espíritu dirige la oración (Rm 8, 6 ss.); habita en el creyente (Rm 5, 5; 1 Cor 3, 16; 6, 11 ss.; Gál 3, 2; etc.). Ciertamente, los motivos aparecen dotados de más desarrollo, pero incluso el relacionado con los carismas o dones pneumáticos (Rm 12, 6 ss.; 1 Cor 12-14; Ef 4; etc.) cuenta, como veremos, con antecedentes en el judeo-cristianismo palestino. La pneumatología paulina es, como otras partes de su teología, clara tributaria del judeo-cristianismo palestino.

II. EL ESPÍRITU SANTO COMO HIPÓSTASIS DIVINA

Ahora bien, el término «Espíritu» o «Espíritu Santo», tal y como aparece en el judeo-cristianismo, no es sólo una manera de referirse a un ser personal que actúa en medio de la comunidad de los discípulos. El Espíritu Santo viene a ser el mismo Dios, tal y como se desprende de la descripción que del mismo aparece en las fuentes. Así, el que miente al Espíritu Santo miente a Dios (Hch 5, 3-9), el que resiste al Espíritu resiste a Dios (Hch 7, 51) y, en varias ocasiones, se tiene la sensación de que el término puede ser sustituido sin más por el de Dios (Hch 10, 19; 11, 12). En Jn (14-16), el Espíritu aparece también como un ser salido del Padre (como el Hijo salió de Dios) y descrito en términos que podríamos calificar de hipostáticos.

Estas mismas ideas están presentes asimismo en el judeo-cristianismo extrapalestino. En Heb (3, 27; 10, 15), el término es utilizado para referirse al Yahvéh que se reveló en el Antiguo Testamento. Esto mismo puede encontrarse en los escritos petrinos (1 Pe 1, 10-12; 2 Pe 1, 21), donde incluso se le asocia con el Cristo pre-existente. En cuanto al paulinismo, contempla la misma idea en repetidas ocasiones (2 Cor 3, 17; 1 Cor 3, 16 y 19 con 3, 17 y 2 Cor 6, 16; etc.).

La nueva era iniciada en Pentecostés no sólo implicaba una

actuación de Dios sino la misma presencia de Dios en medio de los judeo-cristianos y, como veremos en el apartado siguiente, eso tenía como consecuencia manifestaciones muy concretas.

III. LAS MANIFESTACIONES PNEUMÁTICAS

A la conciencia de hallarse frente a manifestaciones divinas contribuyó, sin duda, no sólo una lectura del Antiguo Testamento que, fundamentalmente, repetía los conceptos contenidos en el mismo sobre el Espíritu Santo, sino también, y esto de forma muy fundamental, toda una serie de manifestaciones espirituales que se asociaron con la acción del Espíritu Santo y que confirmaron a los judeo-cristianos palestinos en su visión del mismo, si es que no provocaron directamente la creación y progresiva articulación de aquélla.

1. *Glosolalia*

La primera de estas manifestaciones pneumáticas es la conocida como «glosolalia», o hablar en lenguas. La misma consistía en un estado de entusiasmo espiritual cuya manifestación primordial era la de comenzar a emitir sonidos que eran interpretados como mensajes espirituales proferidos en lenguas diversas. El fenómeno —que tiene paralelos en otros movimientos espirituales y épocas[4]— aparece vinculado en las fuentes a la experiencia de Pentecostés (Hch 2, 3 ss.). Entonces ya provocó burlas entre los oyentes motejándolo de balbuceos de borrachos (Hch 2, 13). Otros, por el contrario, parecen haberse sentido profundamente impresionados por el fenómeno (Hch 2, 5 ss.). Éste se repitió, según las fuentes, con frecuencia. De hecho, a juzgar por Hch 19, 6, el fenómeno podía ir acompañado de un mensaje profético, algo que resulta ya patente en los escritos paulinos (1 Cor 12 y 14).

No nos consta empero que, a diferencia de lo acontecido en la comunidad paulina de Corinto, esta actividad produjera problemas en el seno del judeo-cristianismo palestino. Esto quizá se debiera al peso de los dirigentes de las comunidades (que, al menos, inicialmente, habían vivido con Jesús) y posiblemente también a la carga ética de las mismas que las predispondría a rechazar mensajes que no encajaran con ciertos parámetros.

Al comenzar a asentarse la nueva fe en territorio gentil, el panorama parece haber sufrido una transformación radical. Pablo conocía

4. El fenómeno se ha observado, además de en el cristianismo primitivo, en movimientos religiosos: el gnosticismo, el judaísmo, el hinduismo, el budismo, el Islam, algunas formas de brujería como el vudú y en sectas contemporáneas como la de los mormones. Por otra parte, hoy en día constituye una de las características más evidentes de los movimientos cristianos carismáticos y pentecostales. Para un estudio sobre el tema, ver Meeks, 1988, 201 ss.; Dayton, 1987, 87 ss.

el carisma de las lenguas (Hch 19, 6; 1 Cor 12, 10 y 28; 13, 1 y 8; 14, 2-39) pero en Corinto, al menos, le ocasionaron serios problemas pastorales al no ir acompañados ni de una seriedad ética (1 Cor 13, 1) ni de un discernimiento que determinara el poder espiritual que inspiraba los mismos. Aunque el apóstol insistió en que no debía impedirse aquella actividad en el seno de la comunidad (1 Cor 14, 39), lo cierto es que la limitó considerablemente, exigiendo, entre otras cosas, una interpretación del mensaje comunicado a través de las mismas.

Un fenómeno similar posiblemente es el recogido en 1 Jn 4, 1 ss., aunque aquí no es posible discernir totalmente si nos hallamos ante una manifestación glosolálica o profética, por más que ambos solían ir unidos a menudo. Dado que el trasfondo de las cartas de Juan es, muy posiblemente, Asia Menor, nos encontraríamos aquí con una situación similar a la de Pablo en Corinto: el poder espiritual que se manifestaba a través de la glosolalia podía no proceder de Dios, en cuyo caso había de ser rechazado[5]. Tal posibilidad, hasta donde sabemos, no se produjo en el primitivo judeo-cristianismo palestino.

2. *Profecía*[6]

Otro de los fenómenos espirituales que el judeo-cristianismo palestino asoció con la presencia y la actividad del Espíritu Santo fue la profecía. Al igual que sucede con la glosolalia, es ésta una manifestación que no se ha limitado históricamente a este periodo histórico sino que cuenta con multitud de paralelos en distintos marcos culturales y religiosos. Con todo, su peso en el judeo-cristianismo palestino debió de ser muy considerable. Dado que existía la idea de que habían irrumpido los últimos tiempos escatológicos (Jl 3 y Hch 2), el ejercicio de la misma fue muy amplio y, posiblemente, debió de animarse a la gente a buscar libremente tal tipo de manifestaciones. Aquello, por otro lado, implicaba un fuerte contraste con un judaísmo que descartaba en aquellos momentos tal posibilidad.

Miembros de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, establecidos luego en otros lugares, experimentaron este fenómeno profético (Hch 21, 9) y hay datos que apuntan a que el peso específico (si es que no el número) de los profetas en la comunidad de Jerusalén debía de ser relativamente relevante y que, incluso, desarrollaban un ministerio

5. Tanto Pablo como Juan parecen haber articulado *shibolets* que permitieran captar si el espíritu que se manifestaba procedía o no de Dios. En ambos casos (1 Cor 12, 3 ss.; 1 Jn 4, 3 ss.), la prueba aparece relacionada con la proclamación de divinidad de Jesús que, se consideraba, no podía ser pronunciada por un demonio.

6. Sobre el profetismo en el cristianismo primitivo, ver Aune, 1983 y Hawthorne, en G. F. Hawthorne y O. Betz (eds.), 1987.

semi-itinerante en comunidades hermanas (Hch 11, 27 ss.). Tenemos noticias de que este tipo de manifestaciones siguieron dándose durante la década de los cuarenta (Hch 15, 27-32), de los cincuenta (Hch 21, 10 ss.) y de los sesenta (Eusebio, *HE* III, V, 4 ss.). Según la fecha en que datemos la *Didajé*, podemos ver que el fenómeno se perpetuó posteriormente, aunque ya se aprecian abusos en el mismo (*Didajé* 9, 7; 11, 3-12; 13, 1-7; 15, 1-2).

El papel de la profecía fue, según las fuentes, muy relevante. Revelaciones de tipo profético provocaron la toma de acciones concretas incluso fuera de la misma Palestina (Hch 11, 28-30; 15, 32). Del mismo modo, y tal como narra Eusebio (*HE* III, V, 4 ss.), fue un oráculo profético también el que llevó a los judeo-cristianos de Jerusalén a huir de la ciudad y a refugiarse en Pella durante la guerra contra Roma, una tradición cuya historicidad hemos examinado en la segunda parte de esta obra.

El autor de Apocalipsis (cuyo mensaje manifiesta la pretensión de ser aceptado por diversas iglesias) se inscribe, desde luego, en esa misma categoría de profetas (Ap 1, 1-3; 22, 9) y ve a los mismos como parte fundamental de la comunidad (11, 18; 16, 6; 18, 20 y 24; 22, 9), hasta el punto de que Dios es definido como el Dios de los espíritus de los profetas (22, 6). Los mensajes entregados a las iglesias de Asia Menor que figuran en los capítulos 1-3 posiblemente recogen oráculos proféticos del estilo de los transmitidos por aquellos que eran objeto de este tipo de manifestaciones espirituales. Con todo, el autor del libro era consciente de que podía darse un fenómeno de profecía que no procediera de Dios y que, presentándose como tal, causara un daño grave en las comunidades (Ap 2, 20).

Fuera de Palestina, el papel de los profetas debió de ser considerable durante bastante tiempo. Pablo, al igual que los judeo-cristianos palestinos, consideró que tal manifestación era un carisma del Espíritu (1 Cor 12, 28; 14, 29 ss.) de especial valor, tanto que hubiera sido deseable que todos los creyentes hubieran disfrutado del mismo (1 Cor 14, 1 y 39). En Ef 2, 20 habla todavía de una iglesia fundada sobre apóstoles y profetas (a nuestro juicio, un argumento nada despreciable en favor de la antigüedad del escrito y de la autoridad paulina del mismo) pero, con todo, era consciente de que se necesitaba ejercer un criterio de discernimiento sobre el fenómeno, como pasaba en relación con la glosolalia (1 Cor 14, 29 ss.). Experiencias como la que Lucas conecta con la estancia del apóstol en Filipos, y que tuvo que ver con una medium que ejercía la adivinación (Hch 16, 16 ss.), pudieron confirmarle en la conclusión de que no toda manifestación profética era legítima ni podía ser aceptada en el seno de la comunidad.

Una vez más, las fuentes no nos dan constancia de que ese tipo de

problema se produjera en relación con este fenómeno en suelo palestino, pero sí resulta evidente que fue en éste donde tuvo su origen y donde se mantuvo vigente durante, al menos, varias décadas.

3. *Curaciones*[7]

Otro fenómeno que debió afianzar más a los judeo-cristianos en su impresión de estar viviendo en una auténtica era del Espíritu fue el de las sanidades o curaciones. Los relatos de las mismas abundan en las fuentes judeo-cristianas palestinas (Hch 3, 9.32-35; 9, 36-43, etc.). A juzgar por lo señalado en Sant 5, 14 ss., era práctica habitual ungir a los enfermos con aceite a la espera de que tal acto, unido a la fe y a la oración, obtendría como resultado la sanidad de los mismos.

La «laminilla del óleo de la fe» testifica, desde luego, que la práctica se mantuvo durante décadas y que obtenía resultados. A juzgar, desde luego, por la oración reproducida en Hch 4, 30, la comunidad suplicaba a Dios la concesión de curaciones en el nombre de Jesús, consciente de que tales hechos provocarían un impacto considerable en las personas a las que deseaban ganar para la nueva fe.

El fenómeno fue conocido también en el cristianismo paulino, ya que Pablo encuadra las curaciones entre las manifestaciones del Espíritu Santo (1 Cor 12, 9.28 y 30). Muy posiblemente, el texto de 2 Cor 12, 12 implica una autoatribución de este tipo de fenómenos, lo que resultaría inverosímil (sobre todo dada la tirantez de la carta) si no se sustentara en algún hecho concreto, similar a los referidos en la segunda parte de los Hechos (28, 8, etc.).

Aun aceptando la dificultad de abordar este tema, no se puede caer en el reduccionismo de rechazar como meramente legendario todo lo que las fuentes nos dicen al respecto ni tampoco aceptar el riesgo de equipararlo sin más con los relatos rabínicos y helénicos de milagros. El estudio de L. Sabourin (1977) sobre el mismo puso ya en su día de manifiesto que «ninguno de los hechos maravillosos de la documentación helenística y rabínica presenta una garantía suficiente de autenticidad para que se puedan reconocer en él los rasgos de un solo milagro verdadero», que los relatos de milagros atribuidos a rabinos no surgen hasta un siglo después de los relacionados con Jesús y que los atribuidos a éste poseen un carácter único de historicidad[8].

7. Acerca del tema, ver: Sabourin, 1977; Theissen, 1983; Kee, 1983 y 1986.

8. En el mismo sentido, Díez Macho, 1976, 55 ss.; Harvey, 1982 (el autor realiza un análisis comparativo de las historias de milagros en las fuentes antiguas judías y grecorromanas llegando a la conclusión de que presentan diferencias sustanciales con los relatos de los evangelios tanto en su estilo como en su significado); Blomberg, «Healing», en *DJG*, 299-307 (sostiene la veracidad de los relatos de milagros partiendo de los presupuestos de la *Formgeschichte*: criterio de testimonios múltiples, aparición en diferentes estratos de las tradiciones evangélicas [Mc, Jn, Q, L y M], variedad de referencias, identificación con el contexto de la época, etc.).

Aun cuando no se acepte una afirmación tan categórica como la de Sabourin, no puede obviarse el hecho de que las fuentes rabínicas no sólo no negaron sino que aceptaron el hecho de que Jesús, un claro enemigo, obraba milagros aunque, lógicamente, los atribuyeron a hechicería (Tos, Shab 11, 15; 104b; Tos, Sanh 10, 11). Tal afirmación se hizo extensible a sus seguidores. Todavía en el siglo III, los rabinos consideraban tan posible que los judeo-cristianos palestinos realizaran curaciones invocando el nombre de Jesús que guardaron testimonio de algunas de ellas y, lo que no resulta extraño, prohibieron de forma tajante recurrir a aquéllos porque resultaba preferible vivir sólo una hora a ser sanado por los mismos (Tos Jul, 2, 22-3; TalPal Shab 14d; TalPal A. Zar 40d-41a; A. Zar 27b; Midrash Qohelet Rabbah 1, 8; TalPal Shab 14 d; Midrash Qohelet Rabbah, 10, 5; TalPal Sanh 25d)[9].

Los hechos resultaban inaceptables por venir de herejes considerados peligrosos, pero, a diferencia de los juicios emitidos sobre las interpretaciones bíblicas de los judeo-cristianos, jamás se cuestionó su veracidad. Precisamente porque eran reales y se conocían testimonios que los corroboraban, lo mejor era recurrir a la prohibición de acudir a ellos. Si esto sucedía en plena decadencia del movimiento, ya apartado de manera definitiva de la sinagoga y condenado de manera codificada, podemos imaginarnos el poder de atracción que debió de desempeñar en una época en que todavía podía abarcar con su poder de sugestión a sus compatriotas y añadir a estos hechos no sólo una poderosa vitalidad, sino también el empuje de algunos de sus dirigentes y el testimonio de varios centenares de personas que afirmaban haber visto con sus propios ojos a Jesús resucitado (1 Cor 15, 3-8). Tampoco es extraño que los componentes del mismo se sintieran inmersos en una era marcada por la presencia del Espíritu.

4. *Otras manifestaciones*

Aparte de los fenómenos señalados, las fuentes hacen referencia a otro tipo de manifestaciones que fueron recibidas por la comunidad judeo-cristiana como procedentes del Espíritu Santo aunque, al parecer, no resultaran tan frecuentes como las anteriores. La primera es la visión extática. El libro de los Hechos contiene el relato de dos de estas visiones (7, 55 ss.; 10-11). La primera de ellas está referida al linchamiento de Esteban y la segunda a Pedro y al problema de la entrada de los gentiles en la comunidad.

9. En el mismo sentido, y con abundantes referencias a las fuentes rabínicas, ver: Herford, 1903, 112 ss. y Klausner, 1971, 253 ss. Un punto de vista muy interesante ya que pretende que el aspecto taumatúrgico es la clave para entender al Jesús histórico, en Smith, 1988, especialmente pp. 64 ss. para las fuentes rabínicas.

Que ambas recogen sucesos históricos es, a nuestro juicio, difícil de poner en duda[10]. En el caso de Esteban, Lucas está utilizando una fuente y, dado que en la misma aparece la expresión «Hijo del hombre» como título relacionado con Jesús por única vez fuera de los evangelios, se obtiene la impresión de que la misma debió de ser muy antigua y, posiblemente, en arameo. En relación con la visión de Pedro, el relato nos resulta mucho más interesante no sólo porque tiene también todos los visos de recoger un relato histórico sino porque además nos deja de manifiesto la influencia que este tipo de manifestaciones tenía en el judeo-cristianismo palestino. Según se menciona, Pedro tuvo una visión en la que se le mostraba que no debían ponerse impedimentos para la entrada de gentiles en la comunidad. La coincidencia de este hecho con la llegada de unos hombres que deseaban establecer un contacto de este tipo desembocó finalmente en la conversión de un militar llamado Cornelio y de su familia.

Cuando Pedro tuvo que rendir cuentas de sus actos a la comunidad judeo-cristiana, la base de su argumentación residió en la visión del Espíritu (11, 12 ss.) y el elemento de convicción definitivo se produjo al tener lugar otra manifestación pneumática, esta vez relacionada con la glosolalia (11, 15 ss.). Cabe la posibilidad de que el problema de la entrada de los gentiles se hubiera planteado en el seno de la comunidad con anterioridad, si tenemos en cuenta que ésta ya había comenzado su expansión por Samaria (Hch 8, 4 ss.), pero, en cualquiera de los casos, la decisión final se tomó, al menos en parte, a impulsos de manifestaciones que los judeo-cristianos consideraron procedentes del Espíritu.

Que este tipo de experiencias eran relativamente frecuentes —incluso fuera del judeo-cristianismo palestino— y que se pretendía otorgarles un peso decisorio específico (aunque no siempre con éxito), es algo que se desprende del caso de Pablo. En 2 Cor 12 narra precisamente una visión extática y de algo muy similar podría hablarse en relación con Gál 1, 11 ss. Son ambos fenómenos posiblemente paralelos a los descritos en Hch 16, 6-7. Sin entrar a profundizar en la naturaleza de los mismos, no obstante, no puede negarse su veracidad, así como el impacto que produjeron en los que vivían aquellas experiencias. Tampoco podemos excluir la posibilidad de que las mismas marcaran rumbos de no pequeña relevancia posterior como fue el caso de la apertura pre-paulina a los gentiles o la elaboración de alguno de los viajes misioneros de Pablo.

Finalmente, existió otro tipo de manifestación de este signo que sólo se produjo en los primeros tiempos del movimiento pero que tuvo una decisiva influencia en la configuración del mismo y, muy posible-

10. En el mismo sentido, Rowland, 1985, 369 ss.

mente, en evitar su desintegración tras la muerte de Jesús. Nos estamos refiriendo al fenómeno de las apariciones de aquél como resucitado. Nos referiremos a esta problemática al tratar el tema del pensamiento escatológico de los judeo-cristianos, pero con todo podemos adelantar que, desde nuestro punto de vista, no puede negarse que existió una convicción de la realidad de las mismas y que la experiencia se extendió, según una tradición muy antigua, a varios centenares de personas (1 Cor 15, 6) de las cuales muchas vivían todavía a mediados de la década de los cincuenta. En dos casos muy significativos por su influencia posterior, los de Pablo y Santiago, el hermano de Jesús, tal experiencia provocó incluso una conversión a la fe en este último (1 Cor 15, 7-8), aunque existía con anterioridad una clara animadversión, cuando menos profunda incredulidad, en relación con el mismo (Jn 7, 5; Hch 8).

Del examen de este tipo de experiencias —que en no poca medida debieron de marcar también la articulación de una concepción determinada sobre el Espíritu Santo en cuanto tal— se desprende que la creencia en el mismo revistió una importancia que muy difícilmente puede exagerarse en el seno del judeo-cristianismo palestino. Factor indiscutible en el afianzamiento de esta fe lo constituyó la manifestación de una serie de fenómenos que se interpretaron como relacionados con la misma y entre los que se pueden señalar la glosolalia, las profecías, las curaciones y las visiones. Que los mismos se consideraron como parte integrante de la dinámica del colectivo puede desprenderse de la forma en que se extendieron por áreas como las del judeo-cristianismo extra-palestino y el paulinismo. Que disfrutaron de una enorme importancia puede deducirse de la manera en que influyeron en la toma de decisiones trascendentes para el futuro del colectivo así como en la articulación de una especie de *corpus* especial al que se conoce como «profetas» y al que ya nos referimos con anterioridad. Pero antes de seguir con este análisis, vamos a examinar la visión que la comunidad judeo-cristiana en Palestina tenía sobre la forma de recibir el Espíritu Santo.

IV. LA RECEPCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO

Como vimos en el apartado anterior, la acción del Espíritu Santo era considerada de enorme relevancia en el seno del judeo-cristianismo palestino. El hecho de que además se asociaran con aquél fenómenos como los descritos sin duda acentuaba esos aspectos. Pero los mismos no parece que fueran concebidos como exclusivos de una élite (salvo, quizá, el caso de los profetas) sino más bien como una posibilidad abierta a todos los que se volvieran hacia Jesús. Si, en el pasado, el

Espíritu Santo había sido algo reservado para personajes de relevancia, el judeo-cristianismo proclamaba la posibilidad de acceder a ese estado especial para todo ser humano prescindiendo de su edad, sexo o estado social. Pero, abierto en su llamado, el judeo-cristianismo se manifestó totalmente exclusivista en su visión acerca de quién podría recibir las bendiciones anejas al mismo.

De hecho, el discurso petrino de Hch 2 señala que la recepción del Espíritu Santo se otorgaba a todos aquellos que reconocían su pecado y se volvían («convertían») a Jesús en busca de perdón (Hch 2, 38-39). En otras palabras, el Espíritu Santo sólo se manifestaría en el futuro en aquellos que estuvieran dispuestos a reconocer en Jesús al «único Nombre bajo el cielo» en virtud del cual se podía obtener la salvación (Hch 4, 11-2).

Ocasionalmente tal recepción aparece vinculada con la imposición de manos (Hch 8, 14 ss.), pero lo cierto es que no existe base para pensar que aquélla implicaba una ceremonia especial o algún tipo de rito iniciático. De hecho, la sustentación de una creencia similar fue rechazada específicamente por Pedro (Hch 8, 18 ss.). Por otro lado, hay testimonios de que en algunas ocasiones las manifestaciones pneumatológicas resultaron totalmente inesperadas y de que incluso parecen haber sorprendido a alguno de los apóstoles por lo inesperado de las mismas (Hch 10, 44 ss.; 11, 15 ss.) y lo desconectado de aspectos como podrían ser la recepción del bautismo. Lo que abría a la persona común el camino para ser lleno de aquella experiencia no era otra cosa que la fe en Jesús y en su misión salvífica reivindicada por su resurrección.

Por supuesto, esa adhesión primera exigía una perseverancia posterior (Sant 4, 5 ss.), hasta el punto de que vivir como Jesús era la marca clara de estar en posesión del Espíritu (Ap 19, 10), pero salvo esa voluntad —simbolizada por el bautismo— de entrar en la nueva era escatológica unido a Jesús y adoptando una forma de vida acorde no parece que se creyera necesario nada más. Al contrario de lo sostenido en otros marcos religiosos —incluyendo algunos desarrollos posteriores del cristianismo— el verse inmerso en la divinidad sólo requería entregarse a la misma con la voluntad de tener una vida nueva en la nueva era ya comenzada.

El judeo-cristianismo extrapalestino consideró también esta experiencia central hasta el punto de que, en algun caso, da la impresión de cuestionar la posibilidad de perdón para el que apostatara tras haberla tenido (Heb 6, 4 ss.; 10, 29), algo que posiblemente tendrá eco posteriormente en escritos judeo-cristianos como el *Pastor de Hermas*. En cuanto al paulinismo, aunque no fue tan riguroso, admitía, sin embargo, la posibilidad de apostasía (1 Cor 15, 2; Flp 3, 12 ss., etc.). De la misma manera, conectaba la recepción del Espíritu Santo no con la

práctica de ciertos ritos o con la realización de determinados actos sino con haber depositado la fe en Jesús (Gál 3, 2 ss.). En todos los casos, la experiencia pneumática —cuyo origen estaba obviamente en el judeo-cristianismo palestino— se consideraba ligada indisolublemente a la vivencia de fe, así como uno de sus motores principales.

La pneumatología del judeo-cristianismo palestino ha llamado hasta la fecha escasamente la atención de los historiadores. Sin embargo, constituye, a nuestro juicio, uno de los elementos decisivos de análisis a la hora de comprender cabalmente el armazón ideológico del movimiento y, precisamente por ello, su actitud ante circustancias históricas concretas. El judeo-cristianismo palestino había surgido, en buena medida, de la absoluta convicción de que Jesús, el vergonzosa e injustamente ejecutado, había resucitado y que tal hecho, respaldado por cierto número de apariciones, marcaba un punto de inflexión en la historia.

La experiencia de masas de Pentecostés, a la que se asoció con la profecía de Joel 3, donde se hablaba de un derramamiento universal del Espíritu Santo, significó el punto de partida de una perspectiva vital que consideraba iniciados los últimos tiempos y que esperaba, como consecuencia lógica de ello, una actividad pneumática sin precedentes. La profecía, silenciada en Israel prácticamente desde Malaquías a Juan el Bautista, comenzó a desempeñar un papel de clara importancia en la comunidad hasta el punto de que pronto tenemos noticia de una «clase» de profetas y sabemos que las revelaciones de los mismos pesaron considerablemente en los destinos de la comunidad.

Pero las manifestaciones pneumáticas resultaron mucho más amplias. Se produjeron fenómenos como la glosolalia, las visiones y las curaciones. Estos últimos, incluso, eran lo suficientemente claros todavía en el siglo III como para impulsar a los rabinos a prohibir tajantemente —precisamente porque no negaban su veracidad— las curaciones realizadas en el nombre de Jesús y como para que los cristianos gentiles las siguieran utilizando como argumento apologético. En el siglo I, Santiago consideraba que lo normal era que se produjeran de forma habitual y en tal sentido había instruido a sus fieles.

Aquella visión no quedó limitada al judeo-cristianismo palestino. Por el contrario, se consideraba que formaba parte tan esencial del mensaje que las fuentes contienen referencias a manifestaciones similares en el judeo-cristianismo extrapalestino y paulino. En este último, los escritos del apóstol se refieren a este tipo de fenómenos generalmente de forma autobiográfica y se hace frecuente referencia incluso a la forma en que fueron presenciados por los destinatarios de sus epístolas.

Los efectos de tal visión resultaron de enorme relevancia. En primer lugar, se produjo un rechazo ante la idea de identificarse con

ciertos sectores del pueblo judío, precisamente los que habían empujado a Pilato a ordenar la ejecución de Jesús (circustancia ésta, no obstante, que, posiblemente, se hubiera dado igualmente sin este tipo de manifestaciones). Por otra parte, sin embargo, también se contempló como inaceptable la asunción de la tesis de un cambio violento de la sociedad injusta que los rodeaba. Cuando Santiago, inmerso en una situación que se deterioraba progresivamente, contempla el panorama social, ordena a sus correligionarios que esperen en Dios, que tomen como ejemplo al Jesús no-resistente y que se centren en una vida que gira en torno a manifestaciones espirituales entre las que destacan las curaciones milagrosas, sin ceder al riesgo de la apostasía (Sant 5, 7-20). Esta actitud la hallamos tanto en el judeo-cristianismo extrapalestino (1 Pe 2, 13-14 y 4, 1-11) como en Pablo (Rm 13, 1 ss.).

Como veremos en el capítulo siguiente, ni siquiera el autor del Apocalipsis —que veía las fuerzas demoníacas que actuaban tras la Roma imperial— se atrevió a poner su confianza en otra cosa que en la venida de Jesús como Rey de reyes y Señor de señores. Desde su punto de vista, los que creían en Jesús poseían la clave para comprender la historia y sabían que en ella se manifestaba poderosamente el Espíritu Santo para todos aquellos que se volvían hacia Jesús. No sólo eso. Eran testigos de que aquél actuaba de manera continuada en medio de personas que, antes de su unión al colectivo, nunca hubieran podido pensar en tal posibilidad. Visto el entorno con esta perspectiva, todo lo que se salía de esta vivencia concreta carecía de importancia. Como ya vimos, no fueron los únicos en verse impulsados hacia una visión predominantemente religiosa que excluía la violencia en el seno del judaísmo. Pero sí parece que lo fueron en cuanto a sustentar tal actitud no sobre razones de tipo práctico o realista, sino sobre una experiencia pneumática. Centrados en ella, fortalecidos por ella, en busca de ella y esperanzados a causa de ella, vivían en un estado espiritual que los situaba en otra dimensión. Puede que para muchos investigadores —cristianos incluidos— tales perspectivas deban ser calificadas como alienantes. Pero eso implica emitir un juicio de valor «metahistórico» que no llega a entender la situación histórica en su contexto real y que, al mismo tiempo, impide calibrar correctamente una vivencia histórica concreta en sus justos parametros[11].

Lo que es indiscutible históricamente no es el carácter positivo o negativo de la vivencia sino el hecho de que muchas personas, al enfrentarse con ella, debieron escoger entre las escuelas judías —y éstas incluyeron en el momento de la guerra con Roma también a los

11. Buena muestra de la veracidad del punto de vista que sustentamos es el repetido número de colectivos cristianos —aunque no sólo pertenecientes a esta corriente religiosa— que se han visto impulsados por una perspectiva fundamentalmente pneumática de la realidad, obviando otras ópticas analíticas como irrelevantes.

zelotes— o una forma de judaísmo que confesaba que el mesías ya había llegado y que buena prueba de ello eran las manifestaciones del Espíritu Santo que se daban en su seno. Aquellos hijos de Israel, en un momento histórico decisivo para la historia de su pueblo, convencidos de la presencia del mismo Dios en medio de ellos y de la veracidad de su manifestación, optaron por la segunda alternativa.

3. LA ANGELOLOGÍA

Al igual que otros movimientos del judaísmo coetáneo, el judeo-cristianismo palestino del siglo I contó con una angelología y una demonología propias. Con todo, la misma, comparada con la de aquéllos, presenta características así como una relevancia determinadas que nos obligan a proceder a su examen específico. En este capítulo, trazaremos, en primer lugar, un breve panorama de la angelología y demonología judías, y después expondremos la visión de los ángeles de Dios y de los demonios que aparece en el judeo-cristianismo palestino.

I. LA ANGELOLOGÍA Y LA DEMONOLOGÍA JUDÍAS[1]

Aunque la afirmación rabínica de que el origen de la angelología judía se encuentra en Babilonia (TalPal, Rosh Hasha 56d; Gen R. 48) exija matizaciones, no cabe duda de que buen número de las ideas conectadas en el judaísmo con esta área de la teología tiene raíces orientales de origen iranio y mesopotámico[2]. Ciertamente, los libros del *canon judío del Antiguo Testamento* recogen numerosas referencias a los ángeles. Ya hemos hablado en otra parte de este estudio acerca del Ángel de Yahveh y hay también referencias antiguas a la creencia en ángeles en otros pasajes del Antiguo Testamento (Sal 89, 5 y 7) a los que, ocasionalmente, se denomina «hijos de Dios» (Job 1, 6; 38, 7; posiblemente Gn 6). Incluso de ciertas fuentes parece desprenderse una cierta

1. Sobre el tema de este capítulo, ver Vidal Manzanares, 1993a, arts. «Ángel», «Belcebú», «Demonios» y «Dragón». Bibliografía amplia, en Vidal Manzanares, 1993c, 138 ss.

2. M. Hengel (1991, I, 89 ss.) ha mostrado también cómo buen número de las sagas de los dioses paganos fueron reinterpretadas a la luz de escritos del Antiguo Testamento e influyeron en la configuración de la angelología.

jerarquía entre ellos (Is 6, 1; Sal 104, 4). Ciertas plagas que se interpretan como juicios divinos se atribuyen a ellos (2 Sm 24, 16; Zac 1, 7-17). Se afirma que protegen a los siervos de Dios (2 Re 6, 17; Sal 34, 7; Is 3, 9). Aparecen también datos sobre aquellos ángeles que participan en combates cuyo lugar está en el ámbito espiritual (Dn 10, 1 ss. y 12, 1 ss.), y se menciona específicamente el nombre de Gabriel (Dn 8, 16; 9, 21) y de Miguel (Dn 10, 13 y 21; 12, 1). Tampoco es ajeno el Antiguo Testamento a la figura del Satán, un ser angélico, cuyas características principales son las de acusar a los siervos de Dios (Job 1, 6; Zac 3, 1), tentarlos con la finalidad de causarles daño (Job 2, 3; 1 Cr 21, 1) y someterlos a pruebas (Job 2, 3-5) que los lleven a apartarse de Dios. Satán puede causar enfermedades y desgracias de todo tipo (Job 1-3), pero sólo hasta donde Dios lo permite (Job 1, 12; 2, 5-6).

Pese a lo anterior, y en términos generales, la angelología veterotestamentaria no parece excesivamente desarrollada. Son muy escasas (y poco concretas) las referencias a la jerarquía angélica; salvo en Daniel no aparecen nombres angélicos; sus funciones son limitadas; apenas está esbozado el tema de la caída de los ángeles o de su actuación en el curso de la historia, etc.

Dentro de los *libros deuterocanónicos*, el tema de los ángeles no está mucho más desarrollado que en el canon hebreo. Salvo las referencias contenidas en el segundo libro de los Macabeos relativas a las apariciones de ángeles al frente del ejército judío (2 Mac 10, 29; 11, 8-10; 3, 25), que incluso cuentan con antecedentes, puede decirse que el papel de los ángeles no es muy relevante. La única excepción a esta perspectiva la representa el libro de Tobías o Tobit. En el mismo no sólo se otorga un papel trascendental al arcángel Rafael (5-12), auténtico coprotagonista del escrito, sino que construye buena parte del argumento en torno al demonio que asesinaba a los pretendientes de Sara (8, 1 ss.).

Un panorama diferente es el que observamos en los *escritos pseudoepigráficos*[3] y en *Qumrán*. La creencia en los ángeles y una muy desarrollada angelología que suele incluir referencias a los demonios y a su caída, así como a sus actividades presentes, ocupan un lugar muy relevante en 1 Enoc (siglo II a.C.)[4]. En 2 Enoc 18, 7[5] se señala cómo hay

3. En relación a éstos hemos limitado nuestro estudio a aquellos que son anteriores al siglo I d.C., o que dentro del siglo I pueden ser datados en una fecha coetánea al surgimiento del cristianismo.

4. Entre los datos sobre angelología cabe destacar: 6 ss. se hace referencia a la caída de los ángeles, en 13 se describe la intercesión de Enoc por Azazel y en 18-22 se ofrece el relato de un viaje por la tierra y el *sheol* en el curso del cual Enoc describe a los ángeles, da el nombre de los arcángeles (Suruel, Rafael, Raguel, Miguel).

5. La datación de esta obra es considerablemente insegura. Mientras algunos le atribuyen una fecha anterior en varios siglos al cristianismo, otros la situan ya en plena Edad Media. Con todo, hemos considerado interesante incluir referencias a la misma.

ángeles caídos que yacen bajo tierra y se los divide en cuatro grupos: su príncipe, Satanail, aparentemente en el quinto cielo; los vigías que tuvieron relaciones con las mujeres de Hermón; los ángeles apóstatas del segundo cielo y, posiblemente, los condenados «bajo tierra». Muchos de ellos esperan aún salvación y suplican a Enoc (2 Enoc 8) que interceda por ellos.

El *Apocalipsis de Sofonías* (siglo I a.C.-I d.C.) concede un papel muy relevante a los ángeles. Éstos anotan las obras de los hombres (3), llevan las almas de los malvados al castigo eterno (4), el vidente se une a ellos en su viaje (8), los ve conversar con los patriarcas del Antiguo Testamento (9), etc.

En *Jubileos* (siglo II a.C.) se describe cómo el ángel de la presencia escribe la historia de Moisés (1, 27 ss.), la creación de los ángeles (2, 2 ss.), la caída de los ángeles que mantuvieron relaciones sexuales con seres humanos (5, 1 ss.), así como su castigo y la destrucción de su descendencia (5, 3 ss.), las oraciones de Noé para enfrentarse con los demonios (10, 1-14), etc.

El *Martirio y ascensión de Isaías* (siglo II a.C.-IV d.C.) presenta muy posiblemente interpolaciones cristianas, quizá de corte gnóstico. Con todo, parece que, sustancialmente, su angelología es judía. Especialmente, la demonología es de considerable importancia. El jefe de las fuerzas del mal es llamado Sammael (1, 8; 2, 1; 5, 15 ss.), Beliar (1, 8 ss.; 2, 4; 3, 11; 5, 1) y Satán (2, 2; 5, 16) en una forma que parece indistinta. De manera secundaria se le denomina Malkira (1, 8. Rey del mal) y Matanbukus (2, 4. ¿Don de desolación?). Acción suya característica es la de impulsar a los hombres al mal (1, 9; 2, 1; 3, 11; 5, 11).

La *Vida de Adán y Eva* (siglo I d.C.) presenta también una angelología muy elaborada. En las cuatro teofanías del texto griego (ApMos 8, 22.33.38) Dios aparece acompañado de querubines o ángeles. Éstos llevan a cabo los deseos de Dios (ApMos 22, 3; 38, 4) e incluso puedan llegar a ser más compasivos que él (ApMos 27, 4). Los ángeles están agrupados en rangos (ApMos 36, 1), de los que los más importantes son los querubines (ApMos 22; 36, 3) y los serafines (ApMos 33, 3; 37, 3). Se menciona por su nombre a cuatro ángeles, de los cuales el más importante es Miguel (ApMos 40, 2). Satanás aparece como un ángel caído (*Vida* 12-16), que busca destruir a los hombres (*Vida* 17, 1) disfrazándose de ángel de luz (*Vida* 9, 1 y 3; 12, 1). Lleva al hombre a transgredir la ley de Dios (ApMos 25, 4; 28, 3; *Vida* 12, 1) y es el responsable de diversas enfermedades (ApMos 8; *Vida* 34) y de la muerte (ApMos 14, 2; 2, 4).

En cuanto a los *Testamentos de los doce patriarcas* (*ca.* 250 a.C. salvo las interpolaciones cristianas), siguen esta misma tónica que ya hemos apreciado en las obras señaladas con anterioridad. Los ángeles que instruyen a los justos (Tes de Rubén 5, 3; Tes de Isacar 2, 1; Tes

de Judá 15, 5) se hallan presentes en el primer cielo, donde son instrumento de castigo de los inicuos (Tes de Leví 3, 2-3). En el segundo cielo, se hallan los espíritus de Beliar y en el tercero los arcángeles que ofrecen ante Dios un sacrificio incruento. El ángel de paz permite a Israel enfrentarse con sus enemigos (Tes de Dan 6, 5). De la misma manera, se habla de un ángel que intercede en favor de Israel (Tes de Leví 5, 6) y que guía a Leví y Judá (Tes de Leví 5, 4).

En *Qumrán*, Dios es definido como el «Príncipe de los dioses, el Rey de los gloriosos, el Señor de todo espíritu» (1QH 10, 8), referencias todas ellas al dominio que ejerce sobre los ángeles. Éstos son denominados héroes de los cielos (*guibborey shamayim*) en un texto donde, como en Daniel, se les conecta con la lucha escatológica (1QH 3, 35-36). Se les considera guardianes de la comunidad de Qumrán[6] (1QH 8, 11) y se afirma que guían los pasos de los miembros de la comunidad (12, 8-9). Acompañan a los mismos en el combate y por ello nadie que esté en un estado de impureza por emisión sexual debe descender a éste (7, 6). El hecho de que los ángeles estuvieran además presentes en medio de la congregación impedía ocupar un puesto en el seno de la misma a los que tenían alguna tara física, vejez o impureza (1QSa 2, 8-9). De hecho, algún pasaje da a entender que los miembros de la comunidad pasaban por algún tipo de experiencia en medio de la cual escuchaban voces angélicas y podían contemplar a este tipo de seres (1QM 10, 9-11).

Los ángeles tienen también nombres concretos. Específicamente aparece un tal Sariel (1QM 9, 15-16) junto a los tres grandes arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael. Asimismo se hace referencia a un «príncipe de las luces» (¿Miguel?) que gobierna a los hijos de la luz y que posee una cierta preeminencia sobre los demás arcángeles (1QM 17, 6). La literatura de Qumrán conoce también la doctrina de los ángeles caídos (CD 2, 18-20) que se atribuye a la desobediencia. En uno de los himnos se narra cómo estos espíritus caídos están sometidos a cadenas y prisión, tema al que se refiere el *Libro de los Misterios* 1, 5-6. El término «Belial» aparece repetidamente en los escritos de Qumrán pero el significado que se proporciona al mismo es variado. En los *Himnos* (2, 16 y 22; 3, 28.29 y 32; 4, 10 y 13; 5, 26 y 39; 6, 21; 7, 3) no parece que indique más allá de personas o personas que buscan o hacen el mal. Por el contrario, en el resto de los escritos es un nombre aplicado a Satanás, como sucede en 2 Cor 6, 15, los *Testamentos de los doce patriarcas* o el *Libro de los Jubileos*.

En 1QM 13, 11-2, Belial aparece como un ángel de las tinieblas, creado por Dios, y cuyos seguidores son ángeles de destrucción. Sin

6. Ésta es la interpretación que consideramos más posible en relación con la expresión «el fruto de los árboles de la vida». En el mismo sentido, ver Delcor y García Martínez, 1982, 299.

duda, este Belial está dotado de un enorme poder (1QS 1, 18 y 24; 2, 19; 1QM 17, 5-6). De hecho, gobierna a los hijos de la impiedad y causa el descarriamiento de los miembros del colectivo (1QS 3, 20-22). Éstos, según el *Documento de Damasco*, serán destruidos por el mismo Belial (8, 2) que, en esta misma obra, aparece en conexión con la rebeldía de Janés y su hermano contra Moisés (6, 18-9).

En relación con la *literatura rabínica*, resulta difícil datar con exactitud muchas de las fuentes relacionadas con el tema pero, en términos generales, podemos decir no sólo que asistimos a una profundización de los temas anteriores sino también a una degradación de éstos. Aquí sólo mencionaremos algunas de las afirmaciones que nos parecen más interesantes.

Los ángeles son ministros de Dios, llamas de fuego, mensajeros alados (Pirqué del R. El. 4). Cada día son creados algunos nuevos (Hag 14a; Gn Rab. 78), siendo su número inmenso (Ber 32b). Todo poder y fenómeno natural, todo suceso depende de un ángel (Gn Rab. 10). Las setenta naciones poseen cada una un príncipe angélico sobre ellas (Tg sobre Gn 11, 7 y 8) que las defiende ante Dios. Aparte existen cinco jefes angélicos (Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel y Metatron) (Hag 16 a), aunque el Targum Pseudo-Jonatán enumera a Miguel, Gabriel, Metatron, Yofiel, Uriel y Yofiofia. Son seres no sometidos a exigencias sensitivas (Yoma 75b), que conocen mucho del futuro (Ab. de R. Nat 37) y no padecen las limitaciones humanas relativas a la capacidad de movimiento. Pueden ser empleados con fines mágicos, existiendo opiniones contradictorias sobre la licitud de tal conducta[7].

Satanás cayó después de la creación del hombre (Pirqué de R. Eliezer 13) a causa de la envidia que sentía en contra de éste. Sammael provocó la caída de Eva y la de Adán (Gn Rab. 18, 19), acusa al hombre (Gn Rab. 55; Tanjuma 29a y b), lo seduce (Sanh 89a y b; 107a)[8] y procura destruirlo (Gen R. 58; Yoma 69b; Baba Batra 177a; Ketub 77b, etc.). Con todo, el mismo rey de los demonios se ha comportado bondadosamente en alguna ocasión (Guittim 68a y b; Pes 110a).

La visión de los demonios aparece considerablemente diversificada. Los hay que podrían considerarse equivalentes a los duendes o los gnomos, que no resultan del todo malos y que, incluso, pueden ser ocasionalmente amables y serviciales. Otros, por el contrario, conservan el carácter maligno que hemos visto en las obras anteriormente mencionadas. También los hay masculinos y femeninos (Baba Batra 73a; Nid 24b; Erub 100b). Se les atribuyen enfermedades pero también

7. Sanh 101a considera legal la repetición de fórmulas mágicas incluso en sábado. Por el contrario Hull 7b y Nedar 32a registran actitudes negativas al respecto.

8. En Baba Batra 16a, sin embargo, hay un intento de identificar a Satanás con el Yetser haRah o mal impulso humano, posiblemente en un intento de racionalizar al personaje.

pueden ser utilizados para la curación mágica de las mismas (Sanh 101a, comparar con Josefo, *Ant.* VIII, 2, 5).

En los siglos anteriores a la aparición del cristianismo se asistió en el judaísmo a un interés considerable por la angelología y la demonología que contribuyen significativamente a su desarrollo. Parte de ese poso se encuentra en escritos antiguos del Tanaj, pero en un grado considerable la visión deriva de mitos orientales. Progresivamente, además, este tipo de creencias va a ir dando paso a prácticas de tipo mágico. Teniendo en cuenta estos elementos, podemos pasar ahora a examinar la angelología y la demonología del judeo-cristianismo palestino en el siglo I.

II. ÁNGELES Y DEMONIOS EN EL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO DEL SIGLO I

Las referencias a los ángeles son relativamente escasas en las fuentes relacionadas con el judeo-cristianismo palestino. El libro de los Hechos, muy abundante en referencias al Espíritu Santo y a sus manifestaciones, resulta comparativamente escueto al hablar de los ángeles. Con todo, las mismas no se hallan ausentes del todo. Así, se conecta la huida de Pedro de la prisión en que lo había confinado Herodes Agripa con un ser angélico al que se denomina el Ángel del Señor (¿quizá un eco del Malaj Yahvéh?) (Hch 12, 7 ss.), pero el relato está prácticamente exento de todo tipo de descripción relativa al suceso o de detalles sobre el mismo. De hecho, la fuente indica que el mismo Pedro, protagonista del episodio, parece haberlo interpretado inicialmente más como una visión que como una intervención angélica (Hch 12, 11). Un episodio muy similar, esta vez conectado con las autoridades del templo y relatado en Hch 5, 19-20, resulta aún más sucinto.

El discurso de Esteban contiene abundantes referencias a los ángeles pero la acción de los mismos aparece explícitamente religada al pasado (Hch 7, 30.35.38 y 53) y del mismo no parece desprenderse —todo lo contrario— un especial interés por el tema.

Un papel mayor cabe atribuirles en relación con el impulso evangelístico (Hch 8, 26 ss.; 10, 3 ss.) pero, de nuevo, aquí la aparición de los ángeles es muy limitada si se la compara con el papel que se asigna al Espíritu Santo. Con todo, los judeo-cristianos de Jerusalén parecen haber creído en una cierta proteccion angélica que acompañaba, al menos, a algunos de los componentes de la comunidad (Hch 12, 15) y, precisamente por ello, no pudieron dejar de atribuir la muerte de Herodes Agripa, un perseguidor suyo, al Ángel del Señor (Hch 12, 23). Están ausentes, sin embargo, de las fuentes noticias sobre las jerarquías

angélicas, el empleo de la magia, los nombres de los seres angélicos, así como otros aspectos comunes en la literatura judía del periodo.

Las menciones a demonios se limitan en Hechos a una, pero la misma no deja de ser reveladora. Al diablo se le atribuye la opresión[9] y enfermedad de aquellos que, posteriormente, fueron liberados y sanados por Jesús (Hch 10, 38) (un aspecto que, como veremos, era considerado como de notable relevancia), así como el extravío de alguno de los miembros de la comunidad (Hch 5, 3-4).

Santiago no contiene referencias a los ángeles pero sí una relacionada con Satanás, que no deja de ser significativa: los cristianos, que previamente se han sometido a Dios, pueden oponer al diablo una resistencia que sólo tendrá como fruto el provocar la huida de éste (Sant 4, 7). La expresión, una vez más, podría de nuevo estar relacionada con la creencia insistente en las curaciones milagrosas (Sant 5, 14 ss.).

En cuanto a Apocalipsis, contiene, sin duda, el mayor número de referencias angelológicas no sólo de los escritos judeo-cristianos sino también del Nuevo Testamento, pero en su articulación parece estar más cerca de libros veterotestamentarios, como Daniel o Zacarías, que de la literatura intertestamentaria. Los ángeles aparecen como siervos de Dios que desencadenan sus juicios sobre la humanidad que se niega a arrepentirse (Ap 7-11; 14-17), que arrojan del cielo al Dragón y a sus secuaces tras la ascensión de Jesús al cielo (12, 1 ss.), que, posiblemente, actúan como soldados del *Logos* en su batalla final contra los enemigos de Dios (19, 11 ss.) o que atan al diablo durante el milenio (Ap 20, 1 ss.).

Igualmente, la demonología resulta más amplia que en otras obras pero también parece más relacionada con escritos como Zacarías y Daniel que con los correspondientes al periodo intertestamentario. El Dragón, al que se identifica con el diablo, Satanás y la serpiente del Génesis, acusador de los siervos de Dios y seductor (12, 9-10), es descrito como un ser derrotado por la victoria de Jesús en la cruz (Ap 12, 1 ss.). Había previsto el nacimiento de Jesús e intentó causar su muerte (¿una referencia a una tradición similar a la relacionada con Herodes en Mt 2?) y después la destrucción de la comunidad judeo-cristiana, pero no lo había logrado.

Ciertamente, aún se halla activo y prepara sus peores embates, consciente de que le queda poco tiempo por delante, pero su aniquilamiento final es seguro. Es él quien se halla detrás del reinado de la Bestia (13) y el que inspira espiritualmente a la Gran Ramera (17-18), pero sólo podrá contemplar impotente la derrota de sus marionetas en

9. El término difícilmente podría ser dotado de un contenido social en este contexto. Más bien parece indicar una acción demoníaca que produce en la persona desarreglos emocionales y físicos.

la batalla de Har-Magedón (19), será encadenado en el abismo por mil años (20, 1-6) y, aunque después del milenio, reunirá a Gog y Magog en contra del pueblo de Dios sólo logrará cosechar una derrota definitiva, tras la cual se verá confinado eternamente en el lago de fuego y azufre para padecer tormentos en el mismo (20, 10 ss.).

De nuevo, y pese a lo extenso del tema, comparativamente resulta el Apocalipsis un libro no muy desarrollado en relación con la angelología (aunque, sin lugar a dudas, es el escrito neotestamentario más elaborado al respecto). Sólo conoce el nombre de Miguel, pero no el de los otros ángeles o demonios, desconoce o evita mencionar la posibilidad del uso de la magia, no describe con detalle las jerarquías angélicas, no hace referencia a las causas de la caída del diablo, etc.

En general, pues, y con las matizaciones que exige el Apocalipsis, no parece que la angelología y la demonología judeo-cristiana palestinense resultaran muy extensas. Obviamente, se aceptaba la creencia de los ángeles como seres protectores de los creyentes y, muy ocasionalmente, transmisores de mensajes o ejecutores de juicios divinos, pero su papel parece que estaba más vinculado a la otra dimensión que a ésta. Es en ella donde se enfrentan con las fuerzas del mal o rinden culto al Todopoderoso. Incluso entonces las descripciones son muy escuetas cuando se las compara con la literatura intertestamentaria.

En cuanto al diablo, se le atribuyen daños sobre los seres humanos en forma de enfermedades y opresiones, pero se tiene una visión curiosamente optimista. Fue vencido al no poder aniquilar a Jesús ni a sus fieles; si es resistido no puede sino huir y, aunque se alza tras estructuras de poder como la Bestia o la Gran Ramera, sus días están contados y será totalmente aplastado por Jesús. Esta visión, y no debería sorprendernos, es similar a la pergeñada en el cuarto evangelio.

En Juan, los opositores de Jesús tienen como «padre» al diablo (8, 44) y es Satanás el que impulsa a Judas a traicionarlo (13, 27), significando el prendimiento de Jesús una victoria momentánea del poder de las tinieblas. Pese a todo, la muerte de Jesús en la cruz es la derrota del diablo (Jn 16, 11) y la victoria de su reino, que no es de este mundo, sobre los otros reinos (Jn 18, 33-36). Esa fe en la victoria de Jesús y, fundamentalmente, el carácter de su llamamiento explican el que sus seguidores ni se alcen en armas ni combatan (Jn 18, 36).

Esa misma línea es la que aparece en la primera carta de Juan, donde se hace referencia a la derrota experimentada por el diablo gracias al Hijo de Dios que vino a deshacer sus obras (3, 8). El diablo actúa en aquellos que son desobedientes a Dios (3, 8-10).

Comparada con otras corrientes del cristianismo primitivo (no digamos del judaísmo del periodo), la angelología y la demonología judeo-cristianas palestinenses no son muy extensas. El judeo-cristianismo extrapalestino contiene referencias a creencias que no están pre-

sentes en el palestinense, aunque derivan de ambientes judíos. Ciertamente parece existir la misma confianza que tenía Santiago en cuanto a la capacidad de resistir al diablo, tras someterse previamente a Dios (1 Pe 5, 8-9), pero, a la vez, se conocen doctrinas como las de los ángeles condenados en prisiones de oscuridad (2 Pe 2, 4; Jds 6), se condena el uso de prácticas relacionadas con ángeles (¿alguna forma de magia?) (2 Pe 2, 10 ss.) y se refiere el episodio de la disputa de Miguel y el diablo por el cuerpo de Moisés (Jds 9). En Hebreos, la demonología y la angelología son también limitadas pero volvemos a encontrar (2, 14) señalada la derrota experimentada por el diablo en virtud de la muerte de Jesús. Por otro lado, se dedica una porción significativa de la carta a explicar el carácter meramente servicial de los ángeles, que son además muy inferiores a Jesús (1, 1-14).

El paulinismo presenta una angelología y demonología que tienen una entidad considerable en cuanto a la reflexión teológica pero que tampoco parecen muy descriptivas si las comparamos con el estilo de la literatura intertestamentaria. Los temas recogidos en la misma son identificables con algunas tesis judeo-cristianas como las de la posibilidad de resistencia victoriosa frente al diablo (Ef 4, 27; 6, 11) o la de su derrota en virtud de la muerte de Jesús (Col 2, 13-15), pero, al mismo tiempo, puede que se adviertan también similitudes con la angelología de Qumrán que no se perciben en otras corrientes del cristianismo primitivo[10].

El judeo-cristianismo palestino compartió la creencia de la época en seres angélicos y demoníacos pero parece haber presentado algunas características de cierta originalidad. En primer lugar, las fuentes que se refieren al mismo muestran una parquedad considerable en relación con el tema. Salvo Miguel, no se menciona a ningun arcángel por su nombre; no se detallan las funciones específicas de los ángeles; no se mencionan los nombres diversos de los demonios ni se describen sus tareas o jerarquías; está ausente la referencia a la magia demoníaca o angélica; no hay referencias a las causas de la caída del diablo; etc.

Cabe la posibilidad de que la firme creencia en el Espíritu Santo como elemento activo en el seno del movimiento influyera en la moderación con que se abordaron estos temas. Con todo, no podemos atribuir a esa circustancia todas las limitaciones señaladas.

En segundo lugar, la visión del diablo está teñida de una nota de victoria que, si contemplamos, por ejemplo, el contexto del Apocalipsis o de Santiago, no deja de transparentar una visión de la historia auténticamente triunfal. Satanás es el enemigo del pueblo de Dios y se puede contemplar su inspiración sobre los grandes poderes humanos,

10. Ver Murphy O'Connor y Charlesworth, 1990, especialmente 31-47 y 159-178.

pero, en definitiva, es ya un derrotado al que sólo le resta contemplar su final definitivo. No consiguió acabar con Jesús —que deshizo sus obras— ni tampoco con los seguidores de éste. Al final será aplastado, pero, incluso ahora, tampoco puede soportar la resistencia que le oponen los creyentes sometidos a Dios sin huir. No está del todo claro qué implica esa huida del diablo. No hay ninguna referencia a rituales o a magia pero es altamente posible que, si tomamos como base Hch 10, 38, se esté hablando de un contexto de liberación psíquica y espiritual, y de sanidad física.

Como ya señalamos en un capítulo anterior, cierto tipo de fenómenos pneumáticos debió de ser interpretado como muestra palpable de la presencia de Dios en medio de la comunidad. No debería extrañar, pues, que todo ello fuera contemplado a la vez como señal de la derrota del Adversario por excelencia, el diablo. No se podía negar, por supuesto, que éste seguía activo pero, partiendo de la propia experiencia personal, lo que debía quedar claro es que no por ello dejaba de ser un enemigo derrotado cuyos días estaban contados.

4. EL PENSAMIENTO ESCATOLÓGICO

En los capítulos anteriores hemos examinado la visión específica que el judeo-cristianismo palestino del siglo I tenía del tiempo presente y cómo éste era contemplado como una era pletórica de la acción del Espíritu Santo. Hemos analizado asimismo el tipo de fenómenos que contribuyeron a alimentar esta perspectiva y la forma en que la misma se conectaba con la visión específica relacionada con la angelología y la demonología. En este capítulo nos adentraremos en las raíces de esa visión y en la forma en que la misma se proyectaba hacia el futuro. Antes, sin embargo, debemos hacer algunas precisiones en relación con su denominación específica.

El denominar a esta parte de la ideología judeo-cristiana como escatología parte de un mero convencionalismo que, no obstante, nos parece sustancialmente exacto. Como han señalado el profesor F. F. Bruce (1988b, 52), al no restringirse actualmente el término «escatología» a la discusión sobre las últimas cosas (muerte, juicio, cielo, infierno, etc.) y verse unido a calificativos como «realizada», «inaugurada», etc., se ha producido una confusión clara en lo que se refiere a su significado, de manera que quizá resultaría conveniente su sustitución por alguna otra palabra que conservara precisamente el contenido primitivo del término. No es eso lo que nosotros vamos a hacer, pero sí deseamos subrayar que el término «escatología» y sus derivados («escatológico», etc.) recibe en este estudio el significado primitivo de los mismos, es decir, lo relativo a las postrimerías, a las últimas cosas y, más concretamente, a la resurrección, la segunda venida de Cristo y la consumación de los tiempos[1].

1. En relación con la escatología, ver: Ladd, 1974a, 1974b y 1974c; Grau, 1977; Beasley-Murray, 1986; Willis (ed.), 1987; Vidal Manzanares, 1993a, arts. «Cielo», «Infierno», «Parusía» y «Resurrección». Extensa bibliografía, en Vidal Manzanares, 1993c, 144 ss.

Asimismo queda incluido en este capítulo todo lo relativo a la soteriología y a la manera en que ésta influyó en la ética de los judeo-cristianos palestinos. La razón fundamental reside en que, como tendremos ocasión de ver, la soteriología judeo-cristiana en Palestina no plantea tanto una vía para «ir al cielo» —si se nos permite la inexacta pero ilustrativa expresión— cuanto la manera de evitar el juicio condenatorio del Jesús que retorna y que dará recompensa a los que creyeron en él. Sin más preámbulos, pues, pasemos a analizar los aspectos contenidos en este capítulo.

I. JESÚS EL RESUCITADO

Pocas dudas pueden haber en cuanto a que el hecho determinante que evitó la disolución del grupo de seguidores de Jesús tras la ejecución vergonzosa de éste fue la firme creencia en su resurrección. Desborda con mucho los límites del presente estudio el entrar en la naturaleza de las experiencias que determinaron esa certeza así como en el análisis de los datos que al respecto suministran las diversas fuentes. Las teorías «explicativas» no han sido pocas. Entre ellas destacan, por su posterior repetición con escasas variaciones, la del robo (H. M. Reimarus[2]), la del «desvanecimiento» (H. Schonfield, 1977[3]) y la de la confusión de las tumbas (K. Lake[4]). Pero, sin duda, las más convincentes, a nuestro juicio, en la medida en que permiten hacer justicia a los datos de las fuentes, a la presunta reacción psicológica de los discípulos de Jesús y a la conversión de incrédulos opuestos al colectivo (Pablo, Santiago), son las tesis que admiten la veracidad de las apariciones, bien proporcionándoles un contenido subjetivo u objetivo.

Un ejemplo clásico de la primera tesis es la afirmación de Bultmann señalando que «el historiador puede quizás hasta cierto punto explicar dicha fe basándose en la intimidad personal que los discípulos habían tenido con Jesús durante su vida terrenal y de esta forma puede reducir

2. En 1778, H. M. Reimarus señaló que la resurrección de Jesús había sido un fraude de los discípulos, que habían robado el cadáver. Éstos habrían proclamado posteriormente que Jesús estaba vivo y regresaría como mesías.

3. Schonfield propugna —como en 1828 lo hizo Paulus— que Jesús sufrió un desmayo en la cruz (ocasionado por una droga que le proporcionó un discípulo) que fue interpretado como su fallecimiento. Descolgado de la cruz, se mostró aún vivo a algunos discípulos pero murió poco después a causa de las heridas. La obra de Schonfield no sólo adolece de una imaginación novelesca sino que llega a extremos como el de señalar que ciertas apariciones de Jesús pueden ser explicadas tomando como base principios propios del espiritismo. No es de extrañar por ello que Flusser (1975, 117) califique la misma como de «ideas absurdas».

4. K. Lake (1912) admite la historicidad de la tradición relativa a la tumba vacía pero señala que la misma no era la de Jesús. Las mujeres que fueron a visitar el sepulcro confundieron ambas y de allí partió la creencia en la resurrección. Sin duda, la explicación es ingeniosa, pero K. Lake no explica cómo pudo mantenerse el equívoco.

las apariciones de la resurrección a una serie de visiones subjetivas» (Bultmann, 1953, 42). Con todo, y aunque tal tesis haría fortuna entre sus discípulos y otros autores, no parece que el mismo Bultmann estuviera completamente convencido de la misma[5]. Por otro lado, tanto W. Milligan[6], en el pasado, como W. Pannenberg[7], más modernamente, parecen haberla refutado de forma contundente.

Desde nuestro punto de vista, y sin entrar en la naturaleza de los hechos —lo que excede el objeto de nuestro estudio— nos parece más sólido aceptar que, como ha señalado G. E. Ladd (1975, 181), «la fe no creó apariciones; sino que las apariciones crearon la fe», aunque «decir que estas apariciones milagrosas forzaban la fe es ir demasiado lejos». O bien indicar con F. F. Bruce (1980, 205-206):

> Esta «fe en la resurrección» de los discípulos es un hecho histórico de importancia primordial, pero identificarlo con el suceso de la resurrección es confundir la causa con el efecto. De no ser por el suceso de la resurrección no habría existido fe en la resurrección. Pero la fe en la resurrección juntó de nuevo a los dispersados seguidores de Jesús, y a las pocas semanas de su muerte aparecen como una comunidad coherente, vigorosa y auto-propagadora en Jerusalén.

Sólo la aceptación de que se produjeron una serie de hechos, de carácter histórico (en cuya naturaleza no entramos aquí), y que los discípulos los interpretaron como prueba de la resurrección de Jesús permite comprender la evolución del golpeado movimiento, la captación por el mismo de antiguos opositores y su potencial expansivo posterior[8]. Baste decir que, como ya hemos señalado anteriormente, la misma no sólo se concebía como base fundamental de la fe en Jesús sino que además influyó decisivamente en la conversión de personajes originalmente hostiles a la misma.

Escribiendo en los cincuenta, Pablo ya relata una tradición (1 Cor 15, 1 ss.) donde se recoge la afirmación de que Jesús se había aparecido resucitado no sólo al grupo de los Doce, sino también a varios centenares de discípulos de los que la mayoría seguían vivos, a Santiago, su her-

5. Como señala el mismo Bultmann: «Una visión nunca es puramente subjetiva. Siempre tiene una base objetiva... Es disparatado considerar los sueños y las visiones como experiencias subjetivas. Son, en un sentido real, encuentros objetivos». Citado por H. Thielicke, *The Easter Message Today*, Londres y Nueva York, 1964, 152.

6. W. Milligan, *The Resurrection of our Lord*, Nueva York, 1927, 81-114.

7. W. Pannenberg, *Jesus - God and Man*, Filadelfia, 1968, 65 ss.

8. Puede discutirse si entre los hechos se cuenta la tradición de una tumba vacía que, en sí, no prueba la resurrección pero que, ligada a otras circustancias, apoya la creencia en la misma. Desde nuestro punto de vista, el episodio de la tumba vacía —como en su día supo verlo K. Lake— reviste notas que indican su carácter primitivo, así como su historicidad. Un estudio riguroso y reciente de las fuentes llegando a estas mismas conclusiones, en Rowland, 1989, 187 ss.

mano, y a él mismo[9]. La forma en que el historiador debe acercarse a esta experiencia concreta ha sido señalada de manera ejemplar, a nuestro juicio, por J. P. Meier (1990, 1328), al señalar:

> Que hubo testigos conocidos por nombre que pretendieron que el Jesús resucitado se les había aparecido (1 Cor 15, 5-8), que estos testigos incluían discípulos del Jesús histórico que lo habían abandonado por miedo y que realizaron un notable *volte-face* tras su desdichada muerte, que estos discípulos no eran incompetentes dementes sino gente capaz de la propagación inteligente de un nuevo movimiento, y que algunos de estos discípulos entregaron sus vidas por la verdad de sus experiencias relacionadas con la resurrección —son todos hechos históricos—. El cómo la gente reaccione ante esos hechos y ante el Jesús histórico le lleva a uno más allá de la investigación empírica introduciéndolo en la esfera de la decisión religiosa, de la fe y de la incredulidad.

Desde luego, la creencia en la resurrección de Jesús fue el nervio fundamental de la predicación judeo-cristiana palestinense, hasta el punto, según queda de manifiesto en noticias de las fuentes, de que nadie que no hubiera experimentado algún tipo de visión de Jesús resucitado podía acceder al apostolado (Hch 1, 22 ss.).

Los discursos de la primera parte de los Hechos otorgan un lugar decisivo a la proclamación del hecho de que Jesús había resucitado. A tenor de los mismos se desprende que los judeo-cristianos palestinos consideraban que si se podía estar seguro de que la experiencia pentecostal era de Dios e indicaba el comienzo de una nueva era, se debía, al menos en parte, al hecho de que Jesús había resucitado (2, 22-24) y que de ello eran testigos los discípulos (2, 32). Si se producían curaciones relacionadas con los miembros de la comunidad, se debía a la fe en el nombre del resucitado (Hch 3, 12-16; 4, 9-10) de lo cual los discípulos eran testigos (Hch 3, 15; 4, 10). Si los antes atemorizados discípulos se enfrentaban ahora con las autoridades, había que atribuirlo a su fe en que Jesús había resucitado y a que ellos eran testigos de lo mismo (Hch 5, 30 ss.). No es difícil ver a la luz de esta fuente que

9. Se ha especulado con la posibilidad de que la inclusión de Santiago en este texto se deba no a la pluma de Pablo sino a un intento de incluir a un personaje que tendría considerable relevancia en Jerusalén. Tal hecho carece a nuestro juicio de la más mínima probabilidad. En primer lugar, la evidencia textual del pasaje descarta la posibilidad de una interpolación de este tipo, pues ni siquiera aparece una mínima variante al respecto. En segundo lugar, el texto paulino recibe una corroboración indirecta en el Evangelio de los Hebreos, donde se refiere —siguiendo la misma tradición de Jn 7, 5— la incredulidad de los hermanos de Jesús y cómo la de Santiago había desaparecido al ser objeto de una visión. Finalmente, esto es lo único que puede explicar coherentemente que, en un plazo brevísimo de tiempo, los hermanos de Jesús hubieran pasado de ser incrédulos a formar parte de la comunidad de Jerusalén (Hch 1, 14), aunque sin desempeñar el peso que tendrían posteriormente.

la clave sobre la que giraba no sólo la actitud de los discípulos sino su mensaje e incluso su interpretación de las Escrituras (Hch 2, 25-28; 2, 35-36, etc.) y del entorno (Hch 2, 16 ss.) era la creencia en que Jesús había resucitado.

En el Apocalipsis, las referencias a la resurrección de Jesús están ya considerablemente cargadas de significado teológico y la interpretación del suceso reviste un contenido muy desarrollado, circunstancia de enorme interés si tenemos en cuenta lo primitivo de la fuente. Así 1, 18 describe a Jesús resucitado como «el que vivo, y estuve muerto; más vivo por los siglos de los siglos» (¿una descripción que intentaba marcar distancias con los cultos orientales en que la divinidad moría y resucitaba anualmente?), y tal circunstancia aparece —como en Pablo— como garantía de que habrá una resurrección al fin de los tiempos[10]. Una figura relativamente similar —aunque se omite en sí la referencia concreta a la resurrección— es la representada por el niño varón, al que intentó matar el dragón (12, 4), que es descrito con categorías mesiánicas (12, 5) y que fue ascendido para Dios y su trono (12, 5) (Manns, 1977).

La creencia en la resurrección de Jesús aparece también en el judeo-cristianismo extrapalestino, donde se conecta directamente con el renacer espiritual del creyente (1 Pe 1, 3) y con la salvación simbolizada por el bautismo (1 Pe 3, 21). De la carta a los Hebreos parece desprenderse que la creencia en la misma —muy posiblemente ligada a la de la resurrección general— parece haber sido esencial en el judeo-cristianismo extrapalestino (Heb 6, 2).

En cuanto al cristianismo paulino, resulta evidente el lugar central que ocupa en el mismo su predicación de la resurrección (1 Cor 15). En palabras del mismo Pablo, «si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también nuestra fe» (1 Cor 15, 17). Ef 2, 19 ss. afirma incluso que el poder de Dios que actuó en la resurrección de Jesús se mueve actualmente en la comunidad cristiana. Las huellas de judeo-cristianismo son palpables no sólo en el origen de la tradición que Pablo utiliza (1 Cor 15, 1 ss.) sino también en la forma de expresión de la misma. De hecho, Flp 2, 5 ss. recuerda en su esquema temporal (no tanto en cada uno de los motivos) al reflejado en Ap 12 (nacimiento desde el cielo, mesianismo, ascensión al cielo). Una vez más, el origen de una creencia trascendental y decisiva en el seno del cristianismo derivaba del judeo-cristianismo palestino[11] y, como ya hemos señalado, la misma resulta de importancia incuestionable a la hora de entender

10. En el mismo sentido, ver Barclay, 1976, I, 52. Eldon Ladd (1978, 33) conecta este pasaje más bien con la idea de triunfo de Jesús sobre la muerte.

11. Cabría también preguntarse si no cuenta con antecedentes en el mismo judaísmo. La respuesta ha sido contestada por algunos autores de manera afirmativa. En ese sentido, ver: Lapide, 1983 y 1986.

la actitud de los judeo-cristianos frente al entorno, su visión del mismo, su vivencia cotidiana y su proyección relacionada con el futuro.

II. JESÚS EL QUE VOLVERÁ

De hecho, la resurrección aparece en la ideología judeo-cristiana como la clave no sólo de interpretación del pasado (Jesús ha sido rechazado y muerto) sino, fundamentalmente, del presente (Dios ha reivindicado a Jesús indicando con su resurrección que era el Mesías-siervo y el Señor) y del futuro (Jesús volverá a realizar la restauración universal).

El discurso petrino de Hch 3 expresa esta misma visión de manera clara:

1. El siervo de Dios, Jesús, fue rechazado por Israel y entregado a Pilato para que lo matara (v. 13).

2. Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos, de lo cual son testigos los mismos judeo-cristianos (v. 15).

3. La prueba de su resurrección no se limita al testimonio de sus discípulos sino a la manera en que actúa en el tiempo presente produciendo, por ejemplo, curaciones (v. 16).

4. Jesús, que tenía que padecer según los profetas (v. 18), llama ahora a la conversión, cuya finalidad es que vengan del Señor «tiempos de refrigerio» (v. 19), que Jesús sea enviado de nuevo (v. 20), estando ahora en los cielos, hasta el tiempo de la restauración de todas las cosas (v. 21).

La idea que la fuente lucana atribuye a Pedro —mesías venido, retirado y que volverá de nuevo— cuenta con paralelos significativos en la literatura judía. En el *Midrash Rabbah* sobre Lamentaciones, comentando a Os 5, 15, se habla de cómo la *Shejináh* (gloria) divina ascendería a su primitivo lugar de habitación, tal y como estaba escrito: «Iré y volveré a mi lugar, hasta que ellos reconozcan su culpa y busquen mi rostro».

El *Midrash Rabbah* sobre Rut 5, 6 contiene también una referencia a la creencia en el mesías revelado y luego oculto. Rab. Berekiah hablando en nombre de Rab. Leví, señala que el futuro redentor (el mesías) sería como el antiguo redentor (Moisés) en que, igual que el primero se reveló a sí mismo y luego fue escondido de ellos (Israel), el futuro redentor les será revelado y después escondido de ellos.

El *Midrash* sobre Rut 2, 14 contiene esta misma tesis relacionándola con Dn 12, 11 y 12, y señalando que el intervalo entre la desaparición del mesías y su nueva aparición debía ser de cuarenta y cinco días.

No es por ello extraño que el resto del judeo-cristianismo palestino siguiera manteniendo la fe en un retorno de Jesús con la finalidad de

restaurar todas las cosas. Sant 5, 7 ss. es un auténtico lugar común al respecto y señala con claridad cómo esta creencia determinaba la acción de los discípulos en la sociedad en que vivían. Mientras los vv. 1-6 de ese capítulo son una detallada descripción de la injusticia social que se manifestó, entre otras cosas, en la muerte de Jesús, a partir del v. 7 se desarrolla un mandato a no oponerse a esa situación salvo con paciencia en la creencia de que el regreso de Jesús se halla cercano (vv. 7-8). Lejos de dejarse atraer por los cantos de sirena que, ya por la época en que se escribió la carta, llamaban a la sublevación contra Roma, los discípulos debían esperar con paciencia la venida de Jesús como Señor (vv. 7-8), conservar la armonía entre ellos sin quejas (vv. 9), tomar como ejemplo a personajes como los profetas y Job (vv. 10-11) y entregarse a una vivencia espiritual más profunda (vv. 12-3), seguros de que incluso dolorosas situaciones como la enfermedad podían ser remediadas por el Señor (vv. 14-15). La fe sería la que los mantendría —incluso en sus necesidades materiales (vv. 17-8)— y, por ello, debía de intentarse recuperar a aquellos que se habían apartado (vv. 19-20).

La misma visión está presente en el Apocalipsis. La esperanza de la comunidad es, obviamente, el retorno de Jesús (c. 19). Él será el que se cobrará el precio de la sangre de sus mártires (19, 2 y 17, 6). En cuanto a los discípulos, no deben permitirse la utilización de la violencia porque el que use la espada, a espada morirá (13, 10). A diferencia del zelotismo, que creía indispensable colaborar con Dios para lograr la libertad del pueblo (Hengel, 1989, 110 ss.) —pero en paralelo con la postura de los fariseos tras la rebelión de Bar Kojba[12]—, el judeo-cristianismo palestino adoptó una postura de espera de la intervención divina. Lógicamente, en el caso de este último tal hecho era contemplado como relacionado con el regreso de Jesús, que encauzaría finalmente la historia hacia la consumación señalada en los profetas.

La supuesta «escatología realizada» del evangelio de Juan conoce asimismo la creencia en un retorno de Jesús (Jn 14, 2 ss.; 14, 18 y 28) y, de hecho, su carácter esquemático puede ser indicio de una tradición muy primitiva (Robinson, 1976, 254 ss.).

El judeo-cristianismo extrapalestino fue un evidente heredero de esta misma cosmovisión. En la primera carta de Pedro, resulta obvio que no se ha desencadenado todavía una persecución contra los cristianos pero, al mismo tiempo, se trasluce la sensación de que ésta puede ser provocada en cualquier momento[13]. Hasta la fecha, los

12. A. Schlatter (*Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, Gütersloh, 1932, 216) ha considerado que tal postura ya era típica de los mismos durante la época de Josefo, partiendo de textos como Guerra de los judíos II, 163 o *Ant.* VI, 20. Desde nuestro punto de vista, M. Hengel (1989, 122-123) se acerca más a la verdad al señalar que tal perspectiva no se generalizó entre los fariseos hasta después de que las esperanzas zelotes se vieron desacreditadas por el fracaso de la alternativa armada.

gentiles se conforman con murmurar (2, 11 ss.). Por ello, se ha de seguir una conducta exenta de violencia —como la de Jesús durante su proceso (2, 15-25)— en la que todo sea ejemplar (3, 1-4, 6). La esperanza radica en que «el fin de todas las cosas se acerca» (4, 7) y en que, cuando Jesús regrese, el premio compensará con creces las dificultades actuales (5, 4 ss.).

2 Pedro, de hecho, sigue haciendo girar buena parte de su argumentación en la confianza en el retorno de Jesús (3, 2 ss.). Ciertamente, a algunos puede parecerles que éste se retrasa en volver, pero detrás de tal circunstancia no hay sino un deseo de Dios de que todos se conviertan y puedan salvarse (3, 9). Al fin y a la postre, volverá y —de acuerdo con las profecías de Is 65, 7 y 66, 22— restaurará todo el cosmos.

La misma tesis aparece presente en la carta a los Hebreos. Nuevamente, la obra pertenece a un periodo en que la persecución no se ha desencadenado contra los discípulos de Jesús aunque éstos han sido objeto de molestias (10, 32 ss.) y la proscripción puede hallarse cercana (12, 4)[14]. La esperanza de estos creyentes ha de ser que «el que ha de venir vendrá, y no tardará» (10, 37) y su respuesta debe encarnarse en una fe que resista hasta el momento final (10, 38-12, 2), al estilo de Jesús (12, 3 ss.). En la carta de Judas, pese a las relaciones posibles con 2 Pedro, el mensaje sobre el retorno de Jesús aparece muy diluido —a menos que se interprete el v. 3 como una referencia al mismo— pero se sitúa la esperanza del fin de los santos maestros también en la venida del Señor (vv. 14 ss.).

En cuanto al cristianismo paulino, la idea de una segunda venida de Jesús aparece como uno de los hilos fundamentales de su tejido teológico. Las dos cartas a los Tesalonicenses están dedicadas de manera casi monográfica al tema y a algunos problemas pastorales relacionados con el mismo. En Romanos (especialmente 9-11), la mencionada creencia es relacionada, como en el discurso petrino citado arriba, con el arrepentimiento previo de Israel y, tesis novedosa al menos en lo relativo a su exposición, la previa conversión de los gentiles (Rm 11, 25 ss.)[15]. En 1 Corintios, también aparecen referencias a esta doctrina en relación, especialmente, con la resurrección (c. 15), la celebración eucarística (11, 26), los carismas espirituales (13, 10), etc.

En términos generales, podemos, pues, señalar que la fe en que Jesús volvería —nacida en el seno del judeo-cristianismo palestino— desempeñó un papel de primer orden en el cuerpo de doctrinas de este mo-

13. La conclusión es lógica si tenemos en cuenta tanto la evidencia interna de la carta como referencias posteriores (Eusebio, *HE* II, 25, 5). Tal punto de vista es discutido generalmente por aquellos autores que atribuyen al escrito un carácter pseudoepigráfico.

14. En este mismo sentido, ver Zahn, 1909, II, 347 y Bruce, 1987, XLIII.

15. Sobre este aspecto, ver Stendhal, 1976.

vimiento, pero, lo que es mucho más importante, determinó su actitud frente a la problemática de la nación judía a la que pertenecía el mismo. Sucediera lo que sucediera, los discípulos no debían optar por otra salida que la que ya habían visto en Jesús: paciencia, no-resistencia, no-violencia y confianza en Dios. Era seguro que si éste había reivindicado a Jesús, «Siervo sufriente» y «Piedra rechazada», también los reivindicaría a ellos. Tal tesis sería, de hecho, repetida en el judeo-cristianismo de la Diáspora precisamente cuando, sin haber llegado a ella, se hacía previsible el estallido de alguna forma de proscripción, y tampoco resulta menos evidente en el seno del paulinismo[16].

Al mismo tiempo, Israel seguía teniendo en cierta medida la clave para acelerar tal retorno con sólo mostrar su arrepentimiento y volverse hacia el mesías de Dios. El que Pablo explicara el endurecimiento judío como una providencia divina encaminada a permitir la entrada de los gentiles en las bendiciones mesiánicas no parece que alterara el cuadro general. El resucitado volvería y a la luz de esa confianza inquebrantable en los «tiempos de refrigerio» mesiánicos debía contemplarse todo.

III. JESÚS EL JUEZ

Pese a lo que hemos señalado en el último apartado, no parece, sin embargo, que el retorno de Jesús pueda ser interpretado sólo desde una óptica amable como parte de la ideología del judeo-cristianismo palestino. Sin duda, constituía un poderosísimo aliciente, determinante además de comportamientos éticos concretos, en el seno del movimiento. Era el punto focal de referencia de una esperanza proyectada hacia un mañana que se adivinaba de liberación, justicia y recompensa. Pero tal perspectiva excluía sin paliativos a los que no estaban encuadrados en el movimiento. Para ellos, la segunda venida del mesías implicaría el desencadenamiento de un juicio terrible, fruto de no haberse adherido al grupo de los discípulos.

Indirectamente, o quizá no de forma tan indirecta, ésta es la idea que subyace al discurso petrino en Hch 2, 33 ss. y que provoca el interrogante de los oyentes acerca de lo que deben hacer para evitar la condena en el mismo (un tema que analizaremos en el apartado siguiente). El Jesús, al que Dios reivindicaba como Señor y mesías, volvería, pero, y esto era lógico, ese regreso no implicaría lo mismo para sus discípulos que para los que no lo habían aceptado. Éstos, como mínimo, debían esperar ser colocados como escabel de sus pies (Hch 2, 34-35, ver Sal

16. Un estudio general de esta actitud con referencia a los paralelos judíos y helenísticos, en Yoder, 1979. Ver también Cullmann, 1971 y 1966. Cullmann infravalora, no obstante, a nuestro juicio, los factores escatológicos aquí señalados.

110, 1). No hay nada en esta interpretación de original, ya que el Sal 110 es corrientemente interpretado en la literatura rabínica como mesiánico (Midrash sobre el Sal 18, 36; Gn Rab. 85, etc.), pero sí deja de manifiesto lo que se daba por implícito en el retorno de Jesús. Lo mismo puede decirse del discurso petrino de Hch 3, 12 ss. Jesús regresará (vv. 19-21), pero, en su calidad de profeta anunciado por Moisés (vv. 22-23, Dt 18, 15-16), todo aquel que no lo haya escuchado será desarraigado del pueblo de Israel y de las bendiciones anejas a tal condición.

El anuncio de juicio, sin duda, podía ser interpretado con un contenido eminentemente político —o torcido en ese sentido— y quizá ésa es la causa de que no aparezca mencionado en los interrogatorios de Pedro y Juan ante el Sanhedrín (Hch 4, 1-12; 5, 28-32) aunque el mensaje de que Jesús había resucitado y de la necesidad de conversión no resultaran omitidos. Jesús iba a volver, pero ese retorno —que sólo podía ser contemplado como una bendición por los que creían en él— tenía todos los visos de resultar terrible para los que no lo hubieran aceptado. Como señala Hch 10, 42, desde luego formaba una parte esencial del mensaje y extendía tal juicio tanto a los vivos como a los ya fallecidos. Que tal expectativa no causó especial agrado en muchos de los que la escucharon resulta evidente a partir de pasajes como el del linchamiento de Esteban (Hch 7, 56 ss.), pero contribuyó considerablemente a alentar la paciencia y la buena conducta de la minoría judeo-cristiana en Palestina, tal y como se desprende de Sant 5, 17 ss. La venida de Jesús implicaba liberación para los que habían creído en él (5, 8) pero juicio condenatorio para los que no lo habían aceptado o no eran consecuentes con su fe en Jesús (5, 9).

En el Apocalipsis, la idea de juicio ligada a la segunda venida de Jesús es aún más clara. La esperanza de los mártires —por no decir su reivindicación principal— es que Jesús ejecute su juicio sobre la humanidad (Ap 6, 10). De hecho, el texto parece indicar que ya habrá un juicio condenatorio de Dios sobre la humanidad incrédula antes de que Jesús vuelva. Sobre una situación mundialmente deteriorada por la guerra, el hambre y la muerte, y en la que los cristianos habrán comenzado a padecer persecución (6, 3-11), comenzarán a caer plagas divinas simbolizadas por las trompetas (8, 6-21; 11, 15-19) y las copas (15, 1-16, 21). La contumacia de la humanidad, unida a la persecución de los discípulos, antecederá al retorno de Jesús, llevándose con él primero a sus fieles (19, 1-10, especialmente vv. 2 y 11) y venciendo después a los seguidores de la Bestia (19, 11 ss.). Al final del milenio, se producirá la resurrección de toda la humanidad y tendrá lugar el juicio ante el gran trono blanco y la condena de aquellos que no creyeron en Jesús al lago de fuego y azufre (20, 11-15).

Aquí nos encontramos con una escatología más detallada que la presente en los discursos petrinos de Hechos o en la carta de Santiago,

aunque quizá habría que atribuir tal hecho a la circustancia de que esta obra va dirigida a la comunidad y no a los ajenos a la misma. Se prevé una persecución de los discípulos por parte de los enemigos de Dios, una serie de calamidades de alcance cósmico, un arrebatamiento de los fieles al lado del Cordero, el regreso de éste para vencer a sus enemigos e inaugurar un reino milenario y, finalmente, la resurrección de toda la humanidad, siendo condenados los que no creyeron en Jesús al lago de fuego y azufre. De hecho, en buena medida, el Apocalipsis posee un mensaje especialmente sugestivo en la medida en que anuncia que Jesús viene y que tal regreso implicará recompensa para sus fieles (22, 12 ss.) y exclusión para los que no lo son, aquellos a los que se denomina «perros» y que pertenecen a la categoría de los «hechiceros, fornicarios, homicidas, idólatras y todo aquel que ama y hace mentira» (22, 15; ver también 21, 8).

El resto de las obras relacionadas tradicionalmente con Juan presentan un punto de vista similar, aunque menos cargado de imágenes simbólicas. También en ellas está presente la idea del juicio condenatorio sobre aquellos que no recibieron a Jesús y la conexión de aquél con el retorno del mismo, aunque ya se haga presente ahora (Jn 3, 16-18; 5, 22-30; 1 Jn 4, 17, etc.).

Una idea similar se contempla, aunque con diversos matices, en el judeo-cristianismo de la Diáspora. La carta a los Hebreos conoce, por ejemplo, un juicio particular después de la muerte (9, 27), pero, a la vez, cree en un juicio terrible para los apóstatas y los incrédulos. Éste es relacionado con la venida de Jesús (10, 26-39), que será de salvación para los que creen en él (9, 28).

También la primera carta de Pedro contiene referencias a Jesús como juez. Como se le atribuye en Hch 10, Pedro vuelve a conectar el juicio de Jesús no sólo con los que estén vivos cuando él regrese sino también con los muertos (4, 5). Para aquellos que no son cristianos, el juicio sólo puede ser una expectativa terrible y más cuanto que tendrán que dar cuenta de sus actos ante Jesús (4, 4 ss.), pero para los discípulos la creencia en el mismo sólo debe llevarles a vivir más de acuerdo con las enseñanzas recibidas (4, 1-19), viviendo correctamente entre los gentiles (2, 12), sometiéndose a las instituciones políticas del tipo que sean (2, 13-17), soportando la violencia ajena sin desencadenar la propia, sabedores de que ése fue el ejemplo que siguió el mesías al encomendar el juicio al que «juzga rectamente» (2, 19-25). En otras palabras, sólo Cristo aparece dotado de la legitimidad para ejecutar juicio y justicia sobre los que hacen el mal, más específicamente, los que no creen en él y maltratan a los cristianos, y los mismos serán desencadenados en su momento.

La misma tesis es recogida en 2 Pedro (2, 9; 3, 7 ss.) —donde además encontramos referencia a otros juicios divinos como preceden-

te (2, 4 ss.)— y en Judas (14-15) donde además se toma como punto de arranque una interpretación particular de Enoc 1, 9.

En cuanto a los escritos paulinos, existen también pasajes que relacionan la idea del juicio con Jesús y con su venida (Rm 2, 16; 2 Tes 2, 1-12; 2 Tim 4, 1, etc.).

Una vez más, el judeo-cristianismo palestino aparece en las fuentes como el origen de una visión concreta de Jesús que resulta de especial trascendencia para su óptica de presente y de futuro. El Jesús que resucitó no sólo volverá a recompensar a sus fieles sino que además es retratado como el juez condenador de los incrédulos. Esta visión implica que la Historia tendrá un fin y una consumación, pero, a la vez, que la visión de éstos ya determina el presente. Si los discípulos recibían presiones o eran víctimas del desprecio —posiblemente, incluso de la persecución— y de la injusticia, su respuesta no había de ser la violencia o la canalización de la esperanza hacia soluciones inmediatas y alternativas. Lo que se esperaba de ellos era que se sometieran a las autoridades establecidas, que soportaran con paciencia el mal, al estilo del Jesús injustamente condenado, y que proyectaran su esperanza hacia el juicio futuro ligado al retorno de Jesús. Cuando él volviera, los que creyeran serían liberados, mientras que los incrédulos recibirían el castigo, una venganza de Dios, absolutamente merecida, que se descargaría sobre los mismos a causa de sus pecados. Entre éstos, el definitivo, por supuesto, era el de no haber recibido a Jesús.

Ante una perspectiva de ese tipo, cabía preguntarse cómo responder ante esa visión del futuro, ya desde el presente. Es más. La misma predicación de los discípulos pretendía —y en esto tomaba pie de Jesús— que los oyentes adoptaran una postura acorde con lo que ahora se anunciaba. Jesús volvería, pero no podía ser indiferente para cada sujeto individual el que lo hiciera como libertador o como juez condenador. A la respuesta que, según el judeo-cristianismo palestino, había que dar frente a esta disyuntiva dedicaremos nuestro próximo apartado[17].

IV. JESÚS, EL DETENTADOR DEL ÚNICO NOMBRE SALVADOR

Pocas dudas pueden cabernos tras examinar las fuentes judeo-cristianas de que la visión que el colectivo tenía de sí mismo era abiertamente exclusivista. Ellos eran Israel, pero, además, el único Israel. De hecho, los que no aceptaban a Jesús quedaban excluidos de Israel (3, 22 ss.),

17. Que tal actitud no debió de provocar reacciones agradables entre sus contemporáneos a causa de su exclusivismo es algo fácil de suponer. Resulta obvio que eso fue, al menos, lo que sucedió cuando el cristianismo arraigó en territorio no-judío. En este mismo sentido y analizando la reacción negativa frente al exclusivismo cristiano a partir de las fuentes paganas, ver Wilken, 1984.

aunque, racial y nacionalmente, pudieran pertenecer al mismo. Por ello, precisamente, sólo podían esperar un juicio claramente condenatorio procedente del Jesús que regresaría como Señor y juez. Como veremos, sólo la fe en Jesús podía revertir la situación desfavorable en la que, de partida y por principio, se hallaba cualquier persona.

1. *Jesús, el único camino de salvación*

La forma en que la disyuntiva vital se planteaba giraba en el seno del judeo-cristianismo en torno a un axioma que nos ha sido conservado en Hch 4, 12: «En ningún otro hay salvación, porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos».

A diferencia de los sectarios de Qumrán o de los fariseos, los judeo-cristianos palestinos no vincularon su idea de la salvación escatológica con la práctica de un conjunto de ritos y obras concretos y definidos. Lo que en el judeo-cristianismo determinaba el que una persona se encontrara o no en el grupo de los salvos era su actitud hacia Jesús. Cambiar de vida y aceptar la predicación apostólica sobre Jesús —algo que se simbolizaba externamente mediante el bautismo— es todo lo que, según las fuentes, consideró Pedro indispensable para entrar en la nueva era y recibir el Espíritu Santo (Hch 2, 38 ss.), para asegurarse de que el retorno de Jesús sería acompañado de «tiempos de refrigerio» y no de condena (Hch 3, 19 ss.). De hecho, eran los que creían en Jesús los que resultaban perdonados de sus pecados (Hch 10, 43) y ni siquiera la limosna, la oración y la piedad unidas podían sustituir este requisito, según se desprende de la misma fuente (Hch 10, 1-42; 11, 14 y 18). Recibir el mensaje relacionado con Jesús era lo único que podía realmente proporcionar la salvación (Sant 1, 21).

Esta visión peculiar, pero, a nuestro juicio, con antecedentes en el mismo Jesús, es lo que contribuyó, en buena medida, a generar la flexibilidad que demostró el concilio de Jerusalén al tratar el tema de los gentiles convertidos. Éstos, como los judeo-cristianos, tenían los corazones purificados por la fe (Hch 15, 9) y eran salvos, como los judeo-cristianos, no por el yugo de la ley sino «por la gracia del Señor Jesús» (Hch 15, 11). Dios se había manifestado en Jesús, por pura gracia, y sólo era necesario el arrepentimiento y la fe en éste, para asegurarse la salvación y las promesas de los profetas. La salvación era un don de Dios y no algo que se obtuviera por el propio esfuerzo. Por lo tanto, imponer a los gentiles el yugo de la ley no sólo no tenía sentido —la Torah era exclusiva de Israel—, sino que además podía contribuir a que aquéllos concibieran su salvación en términos de obediencia a determinados rituales en lugar de en virtud de la fe en la persona de Jesús. Tal visión de la salvación era común en las otras corrientes del cristianismo primitivo. Aparece en el judeo-cristiano de la Diáspora

(Heb 7, 25; 1 Pe 1, 5 y 9; etc.) y, por supuesto, en el paulino (Rm 5, 9-10; 10, 9-13; Gál 2, 16-21; Ef 2, 5-9; etc.).

Parece que la mencionada visión —y se produjo así un fenómeno que tiene paralelos en la historia del cristianismo posterior— no estuvo exenta de crear determinadas tensiones entre aquellos discípulos que identificaban inmaduramente la fe con la mera aceptación mental de ciertas doctrinas. De hecho, sabemos que posturas así provocaron en algún momento corrientes antinomianas. Las mismas resultan evidentes en el cristianismo paulino —compuesto, recordémoslo, no sólo por gentiles sino también por judíos de la Diáspora— en cuyo seno el apóstol tuvo que intentar conciliar la idea de la gratuidad de la salvación con la de la fidelidad al discípulado (Rm 6, 1-14; Gál 5, 1-14; Ef 4, 17 ss., etc.).

Sin embargo, también aparecieron en el judeo-cristianismo palestino, como se trasluce en el conocido pasaje de Sant 2, 14-26. Éste sería utilizado, siglos después, por escritores católicos en las controversias con los autores reformados para negar el principio paulino de la justificación por la fe, pero tal empleo, hijo de una época de tensiones, está, a nuestro juicio, absolutamente fuera de lugar y desatiende a su marco histórico concreto. Santiago no está negando la tesis de la salvación por la gracia ni, mucho menos, atribuyendo aquélla al cumplimiento de la Ley. Pero sí se opone enérgicamente a la conducta de aquel que «dice tener fe» (2, 14) pero desatiende las necesidades perentorias de otros hermanos (2, 15-16). Tal persona carece en realidad de fe, ya que la forma en que ésta se evidencia es mediante las obras (2, 18). Lo contrario es equiparar la fe a un mero reconocimiento de realidades espirituales, algo que también hacen los demonios, que no pueden negar la existencia de Dios (2, 19). Como muestra de ello, Santiago aduce varios ejemplos (el de Abraham, el de Rahab) que ponen de manifiesto que si no se produjo tras la justificación inicial por fe una actuación coherente en obras, debe dudarse de que la primera tuviera siquiera lugar.

El principio, empero, seguía siendo el mismo. El ser humano estaba perdido si no se convertía y recibía a Jesús. Que esto debía tener consecuencias éticas, resulta evidente, pero antes de analizar tal aspecto, vamos a examinar la idea de salvación abierta a los gentiles.

2. *La apertura a los gentiles del camino de salvación*

La tesis de que la llegada del mesías implicaría una apertura de la fe a los no-judíos contaba ya con precedentes en la literatura judía. Ciertamente, en su mayor parte la misma se presentaba como beligerantemente antigentil y, al mismo tiempo, si bien existía un movimiento misionero entre los gentiles, éste buscaba que los mismos se convirtie-

ran en judíos mediante la circuncisión y la práctica de la ley o, al menos, que entraran en cierto grado de dependencia con el Dios de Israel sin los requisitos anteriores pero limitando la posición del prosélito a una secundariedad absoluta (los «temerosos de Dios»).

Esta visión universalista —quizá, mejor, semi-universalista— resulta evidente en algunos de los escritos judíos. Existen antecedentes de la misma en el Antiguo Testamento (Is 2, 4; 49, 6; 42, 1; etc.) en pasajes que, tradicionalmente, fueron interpretados en conexión con los tiempos del mesías.

También aparece en la literatura extrabíblica en conexión con pasajes no tan claramente mesiánicos. Así el Tg Pseudo-Jonatán sobre Gn 8, 11 señala, en una posible referencia a los tiempos mesiánicos, que los descendientes de Jafet se convertirían en prosélitos y residirían en las escuelas de Sem. De la misma manera, el Midrash sobre el Sal 21, 1 (dos en hebreo) identifica este pasaje con Is 11, 10 dándole un contenido mesiánico, a lo que se añade que la finalidad del mesías es dar ciertos mandamientos a los gentiles (no a Israel, que ha de aprender de Dios mismo). El mismo pasaje de Am 9, 11, que tanta importancia parece haber tenido en el dictamen de Santiago cuyo escenario fue el concilio de Jerusalén (Hch 15, 15 ss.), aparece en el mismo Talmud relacionado con los tiempos mesiánicos (Sanh 96b) y en Gn Rab. 88 no sólo con los mismos, sino también con la reunión de toda la humanidad en «una sola gavilla».

Pese a lo anterior, el hecho de que originalmente el judeo-cristianismo palestino parecía creer en una limitación de su misión sólo a los judíos resulta evidente a partir de los mismos discursos petrinos recogidos en Hechos donde se establece que «la promesa es para vosotros (judíos presentes en Pentecostés) y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos (judíos de la Diáspora)» (Hch 2, 39). Los textos de Hch 3 y 4 vuelven a incidir en esa visión limitada a los judíos (3, 19-26; 4, 10 ss.). Sea cual sea el sustrato histórico que se cierne bajo la referencia contenida en Hch 1, 7-8, el mismo no fue entendido inicialmente como una apertura de la misión a los gentiles.

Es posible que tal posibilidad empezara a ser contemplada por primera vez cuando comenzó la predicación en Samaria (8, 4 ss.). Aquél fue un paso de no pequeña envergadura que, quizá, no resultó del todo traumático por las similitudes —que en nada obvian la enemistad— entre judíos y samaritanos. Con todo, Pedro y Juan fueron enviados por los apóstoles a la zona para evitar consecuencias no deseadas (8, 14 ss.). Ya hemos indicado antes que, quizá, desde entonces comenzó a plantearse la manera de solucionar los conflictos que surgían a la hora de la comida en común entre los judíos y los no-judíos.

De hecho, la visión que llevó a Pedro a optar por una postura de apertura no debió de estar cronológicamente muy lejos de la evangeliza-

ción en Samaria (Hch 10, 9 ss.). Aquélla, ligada a la experiencia pneumática de Cornelio y su familia, decidió a los judeo-cristianos a abrir el camino de salvación a los no-judíos (Hch 10, 44-11, 18) no sin un sentimiento claro de sorpresa ante algo inesperado (11, 18). Tal sentimiento no fue, sin embargo, generalizado. Los judeo-cristianos exiliados que fueron a Fenicia, Chipre y Antioquía (Hch 13, 19) seguían todavía limitando su predicación sólo a los judíos.

La conversión de algunos judíos de origen chipriota y antioqueno alteró sustancialmente tal visión. Estando en Antioquía comenzaron a predicar a los no-judíos y, como resultado, se produjo un número importante de conversiones (11, 20-21). De nuevo, la comunidad de Jerusalén se interesó por mantener el control sobre lo sucedido y envió a Bernabé, que dio un informe positivo de la situación (11, 22 ss.). Se optó entonces por una política de tolerancia hacia los no-judíos, a los que no se obligó a ser circuncidados ni a guardar la ley de Moisés, provocando el retroceso en tal postura el altercado en Antioquía de Pablo con Pedro (Gál 2, 1-21). Como ya sabemos, la cuestión quedó zanjada en el concilio de Jerusalén (Hch 15), aunque es muy posible que nadie llegara a pensar entonces que el cristianismo ya iba camino, irreversiblemente, de ser una fe predominantemente gentil.

Por tanto, y contra lo que se suele sostener de manera tópica, no fue el cristianismo paulino el que abrió la llamada de evangelización a los no-judíos. Su papel fue muy relevante en la expansión de la nueva fe en territorio gentil y también cabe la posibilidad de que su ausencia hubiera facilitado a los gentiles conversos el caer en una especie de movimiento judaizante en el que la idea de la salvación por la gracia hubiera sido sustituida por la creencia en una salvación «por el judaísmo».

De igual manera, fue la suya una postura correctora frente a la tentación de caer en componendas como aquellas en que, sospechosamente, cayeron primero Pedro, y después Bernabé, en Antioquía. Con todo, la visión de abrir el mensaje a los no-judíos nació en el seno del judeo-cristianismo palestino. Fue allí donde se aceptó que la salvación también se extendería a los gentiles y donde se empezó a predicar a los no-judíos y a integrarlos en la comunidad. Sobre todo, fueron sus dirigentes, y en especial Pedro y Santiago, los que sancionaron como correcta tal visión y la conectaron con una corriente de pensamiento ya existente en el judaísmo, y es que en esto, como en muchas otras cosas, el judeo-cristianismo palestino no sólo no se enfrentó con el judaísmo de su tiempo sino que actuó armónicamente con él.

Fue específicamente su tesis de que la salvación se debía a la gracia, que era un don de Dios, lo que le permitió evolucionar hasta el punto de integrar en igualdad de condiciones en su seno —y en esto fue mucho más allá que sus contemporáneos— a aquellos que no habían sido circuncidados ni guardaban la ley de Moisés. Puesto que era la fe

en Jesús lo que abría las puertas del movimiento a una persona, los gentiles, si se era consecuente con esa visión, deberían entrar más tarde o más temprano en el mismo. Así fue, efectivamente. Pero si la base de salvación se hubiera concebido en torno a la circuncisión y a la obediencia a la Torah, el movimiento habría contado con menos eco entre los no-judíos y jamás hubiera alcanzado la categoría de fe universal. Ésta, insistimos, no derivó de Pablo sino de una visión de la salvación contemplada como regalo de Dios para aquellos que se arrepentían y creían en Jesús, que fue legitimada por los dirigentes judeo-cristianos de Jerusalén.

3. *La vida de los santos*

La vida de los discípulos quedó marcada de forma muy relevante por la visión que hemos indicado en las páginas anteriores. Es muy posible que esa creencia no sólo en Jesús resucitado sino también en que regresaría con juicio y recompensa, así como la fe en la gratuidad de la salvación, impulsara a la comunidad de Jerusalén a optar por un régimen de comunidad de bienes (Hch 2, 43-47; 4, 32-37). Como ya hemos visto en un capítulo anterior, el mismo no perduró por mucho tiempo pero su voluntariedad, su falta de previsión y las formas anejas al mismo parecen indicar que brotó de un entusiasmo religioso del que la historia conoce pocos paralelos.

Otro factor, al menos inicial, fue la práctica de reuniones cultuales diarias en las que la oración y las manifestaciones pneumáticas parecen haber tenido un papel esencial (Hch 1, 14 ss.; 2, 46-7) y que, desde el principio, se simultanearon con la asistencia al templo (Hch 2, 46; 3, 1). Esto, ligado a un impulso intenso de testimonio (Hch 2, 14 ss.; 3, 11 ss.; 4, 33, etc.), debió de encauzar aún más la existencia de la comunidad en torno a patrones de pensamiento claramente religiosos.

De los discípulos se esperaba, sin duda, que cumplieran con la ley de Moisés pero no según la *halajáh* típica de algun otro grupo judío. Los textos evangélicos acerca del sábado o de la *kashrut* (alimentos puros) traslucen la visión de la comunidad primitiva acerca del tema y de su enfrentamiento con otras interpretaciones judías pero no un rechazo de la ley de Moisés en relación consigo mismos. Ésta seguía vigente para el conjunto de los judeo-cristianos[18] y en ello debió residir buena parte de su atractivo de cara a otros judíos (Hch 21, 20 ss.). No se consideraba, sin embargo, de aplicación para los gentiles (Hch 15).

Las normas de vida del judeo-cristianismo parecen haberse centrado en el cumplimiento de la ley de Moisés, de acuerdo a una *halajáh*

18. En este mismo sentido, Stern, 1991, 125 ss.

específica, ciertamente, y de la que nos quedan muy escasos vestigios aparte de Hch 15 y ciertos pasajes evangélicos. Tal *halajáh* no permite pensar que, en ningún caso, el movimiento pudiera ser tachado de antinomiano. El Talmud y el Midrash los acusan de no guardar el *shabat* debidamente y preferir el domingo (Av. Zar 6a y 7b; Taan 27b), de no respetar las normas de *kashrut* (Av. Zar 26a y b; Tos, Jul 2, 20-1), de anteponer el Evangelio a la Torah (Shab 116 a y b)[19] y, consecuentemente, de resultar peor que los paganos (Tos, Jul 2, 20-21). Posiblemente, sólo la tercera afirmación era cierta, las dos primeras no eran sino fruto de una interpretación distinta de la Torah que descalificaba a los judeo-cristianos si se partía de una perspectiva específica y la última constituía sólo un ataque injurioso.

Conocemos poco de la *halajáh* judeo-cristiana aparte de la solución de Hch 15, pero pasajes como el recogido en el Talmud citando elogiosamente una interpretación de Jesús (Av. Zar 16b-17a; Tos, Jul 2, 24) podrían indicar que la misma pudo ser relativamente extensa y que, desde luego, resultaba mucho más flexible que la farisea en cuestiones como la *kashrut* o el *shabat*.

Al mismo tiempo, estuvieron presentes en el judeo-cristianismo constantes éticas que no necesariamente se acentuaban de la misma manera en el judaísmo de su época. Una de ellas, como ya hemos señalado, fue la exclusión absoluta del uso de la violencia que, posteriormente, caracterizaría al cristianismo, de manera prácticamente generalizada, hasta inicios del siglo IV (Lasserre, 1962; Hornus, 1980; Vidal Manzanares, 1993d, 172 ss.). Pero además nos encontramos con otras referencias muy claras. Posiblemente sea la carta de Santiago la que ha conservado mejor esa visión ética del judeo-cristianismo palestino. En ella, aparte de insistir en la necesidad de guardar sin excepción toda la Torah (2, 8-13), cuyo máximo precepto es el de amar al prójimo como a uno mismo (2, 8), nos encontramos con referencias a una ética cuyas manifestaciones son tan concretas como la caridad con los necesitados (1, 27; 2, 14-16; 5, 1-6), el emplear la palabra con sabiduría, evitando cualquier tipo de juramento o murmuración (3, 1-17; 4, 11-12; 5, 9 y 12), el no caer en favoritismos (2, 1 ss.), el rechazar los valores mundanos y, especialmente, la codicia (4, 1-10; 5, 1-6), el soportar de manera paciente las adversidades (Sant 1, 12-18, 5, 10 ss.) y el poner toda esperanza en la venida de Jesús (5, 7 ss.) y en la actuación pneumática actual en la comunidad (5, 14 ss.). Se trataba, pues, de una lectura de la Torah —indiscutiblemente emanada de la realizada por el mismo Jesús— más preocupada de los

19. Este pasaje reviste además una importancia fundamental en la medida en que narra una anécdota situable entre el 71 y el 73 d.C. y parece un eco de dichos del evangelio de Mateo, más específicamente de 5, 16. Referencias similares, en Pesiqta de R. Kahana 122b y en TJ Yoma 38c y Levítico R. 21.

aspectos éticos que de los rituales y ceremoniales, aunque éstos no quedaran excluidos.

V. EL FINAL DE LA HISTORIA

Como hemos podido ver, el judeo-cristianismo palestino compartía con el judaísmo una visión de la Historia fundamentalmente lineal, que había tenido un inicio en el pasado, que en el mismo se hacía recipiente de hechos de enorme trascendencia, que podía proporcionar claves para interpretar el presente y que se consumaría en un proceso definido de conclusión al final de los tiempos. La idea en sí, insistamos en ello, no era original, porque muestra enormes coincidencias con otras visiones judías como la de los sectarios de Qumrán o los fariseos. Sí era muy específica, como veremos, la concretización de esta visión.

En el libro de los Hechos, el esquema parece revestir una tremenda sencillez. Jesús volverá otra vez y su regreso significará la recompensa de sus fieles y el castigo de sus oponentes o, dicho en otras palabras, la restauración del reino de Israel (1, 6), en el que los gentiles que creen en Jesús entran en pie de igualdad (c. 15). Ligada a estas ideas aparece la creencia en la resurrección general y en el juicio de vivos y muertos (10, 40 ss.). El texto de Hch 7, 55-60 muestra que existía asimismo la creencia en que aquel que moría creyendo en Jesús, era recibido en el momento de su muerte por éste.

En Santiago, aún nos encontramos con referencias más someras. Jesús vendrá y con ello se producirá una situación de juicio, tras la cual los discípulos serán recompensados y los incrédulos castigados. Del versículo 6 del capítulo 3, donde se menciona la *Gehenna*, se desprende también la existencia de una fe en la supervivencia tras la muerte y previa a la resurrección, como sucedía, por ejemplo, con los fariseos[20].

Apocalipsis presenta ya un cuadro escatológico más elaborado en el que existen referencias al retorno de Jesús (c. 19) y donde, al igual que en Hch 7, se da por supuesto que los muertos en la fe no se hallan inconscientes sino en la presencia de Dios esperando que éste ejecute sus juicios (6, 9 ss.). Con todo, aparecen elementos que implican una cierta peculiaridad. El primero es el desdoblamiento —que no aparece en otras partes del Nuevo Testamento— de la resurrección en una referida a los mártires y situada antes del milenio (20, 4-5) y otra general al término del mismo (20, 11 ss.). El segundo es la referencia al milenio, contenida en el capítulo 20, como espacio temporal entre el retorno de Jesús y la definitiva eliminación, atormentados eternamente en el lago de fuego y azufre (20, 10-15), de los enemigos de Dios

20. Un examen de las opiniones rabínicas de la época, en A. Edersheim, 1989, II, 805 ss. y Vidal Manzanares, 1993a, art. «Infierno».

y la creación de un nuevo orden cósmico (21, 1-22, 5). Que este milenio fue considerado por las generaciones siguientes como literal es algo que no puede ponerse en duda[21], como también resulta establecido que tal idea tenía antecedentes en el judaísmo[22].

Es, desde luego, muy posible, precisamente por su expansión ulterior, que tal visión fuera compartida por el resto del judeo-cristianismo palestino. De hecho, los «tiempos de refrigerio» de Hch 3, 21 podrían ser un paralelo a esta idea, aunque tal posibilidad no es segura en grado absoluto[23].

Finalmente, en el Apocalipsis aparece la idea de que la segunda venida de Jesús ha de ser precedida por un periodo de caos mundial en el que los creyentes serán perseguidos por el anticristo y al que se denomina como «gran tribulación» (Ap 7, 9 ss.). Hasta cierto punto, tal idea podría estar sugerida en la parte final de la carta de Santiago pero no aparece, siquiera explícitamente, en el libro de los Hechos. Con todo, de nuevo, los paralelos judíos son evidentes y, muy posiblemente, tal idea estuvo presente en el seno del judeo-cristianismo palestino. Es más, la existencia de apocalipsis en los sinópticos, cuyo trasfondo inicial es judeo-palestino, hace pensar que la creencia en una gran tribulación, ligada a la aparición de un anticristo, por la que deberían atravesar los discípulos antes del retorno de Jesús, era generalizada e incluso formaba parte importante de su pensamiento escatológico[24]. Quizá su ausencia en los discursos de Hechos habría que atribuirla a que los mismos eran fundamentalmente evangelizadores y pretendían motivar a la gente para que aceptara a Jesús como mesías y Señor, algo difícilmente posible si, desde el comienzo, se ponía ante ellos la perspectiva de una tribulación «como no la ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá» (Mt 24, 21).

21. Entre los defensores de una postura milenarista se encontraron, entre otros, Papías (Eusebio, *HE* III, 38), Clemente de Roma, la *Epístola de Bernabé*, el *Pastor de Hermas*, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna todavía en el siglo I o inicios del II. Durante el siglo II y III, fueron milenaristas Justino (*Diálogo con el judío Trifón* LXXX), Melitón de Sardes, Hegesipo, Taciano, Ireneo de Lyon (*Adv. haer.* V, 32) y Tertuliano (*Contra Marción* III, 24). En el siglo III y IV, defendieron esta postura Cipriano de Cartago, Cómodo, Nepote (Eusebio, *HE* VII, 24), Victorino, Metodio de Olimpo y Lactancio. Los excesos con que se concebía el milenio en algunos casos como el de Cerinto (Eusebio, *HE* III, 28) así como la exégesis alegórica fueron, poco a poco, arrinconando este punto de vista hasta conseguir excluirlo de la ortodoxia. Jerónimo (*In Is.* LX, 1) y Orígenes (*De principiis* II, 11, 2, 3) se manifiestan en contra de tal creencia y Agustín le asestó el último golpe en contra (*La ciudad de Dios* XX, 7). Sobre todos ellos hay referencias específicas en Vidal Manzanares, 1992b. Acerca del milenio, ver «Quiliasmo» en Vidal Manzanares, 1993a. Ver asimismo Daley, 1991.

22. Enoc 93, 3-10; 2 Esd 7, 28-29; 2 Bar 29, 5-6, 40, 3; etc. Referencias en este mismo sentido, en Barclay, 1976, II, 186 ss.

23. Algo similar sucede con la escatología de Pablo. Parece también hacer una referencia también a una noción de un reinado intermedio del mesías en la misma (1 Cor 15, 22-28), pero el texto es lo suficientemente escueto como para que no se puedan forzar demasiado las conclusiones.

24. Ver al respecto, en un sentido similar al aquí expuesto, Bruce, 1980, 247 ss.; Jeremias, 1980b; Vidal Manzanares, 1993d, 176 ss.

En términos generales, podemos, pues, decir que el judeo-cristianismo palestino contemplaba el devenir de los hechos futuros en torno al siguiente esquema:

1. Los muertos creyentes marchaban desde el momento de su fallecimiento al lado de Jesús.

2. Retorno de Jesús como juez y recompensador.

3. Resurrección de justos e injustos y juicio sobre los incrédulos y castigo de los mismos. (El orden de estos eventos no resulta claro, por ejemplo, a tenor de lo señalado en relación con Ap 20.)

4. Restauración de todas las cosas.

El autor del Apocalipsis parece situar entre 2 y 3 un milenio, y antes de 3 y 4 intentos fallidos de Satanás encaminados a destruir a los fieles de Dios. Al mismo tiempo, la resurrección se desdobla en dos periodos separados por el milenio. A nuestro juicio, resulta altamente probable que el resto de los judeo-cristianos palestinos aceptaran la posibilidad de un periodo de gran tribulación (ligado con la figura de un anticristo) antes de 2 e incluso que el origen de esa creencia se pueda retrotraer a Jesús, pero en cuanto a las otras peculiaridades no tenemos ningún dato que indique que las mismas fueran compartidas en su forma literal, aunque sí es indiscutible que estaban fuertemente enraizadas en todo el cristianismo a finales del siglo I e inicios del II.

El judeo-cristianismo extrapalestino parece haber compartido sustancialmente el mismo esquema. En Heb 9, 27 ya se indica que inmediatamente tras la muerte la persona es enfrentada con su destino eterno, y se contempla la tesis del retorno de Jesús (9, 28) así como la de un «reino inconmovible» ligado al mismo (12, 25 ss.).

1 Pedro se refiere también al retorno de Jesús (4, 7), que estará ligado al premio de los fieles (5, 4) y parece contener asimismo referencias a la tribulación previa a estos hechos (5, 10) y a la esperanza celestial (1, 3-5) vinculada a los mismos.

2 Pedro dedica buena parte de su extensión a anunciar el castigo final de los impíos (2, 9 ss.; 3, 7) así como el premio de los discípulos (1, 16 ss.; 3), algo que se desarrollará en un marco de desastre cósmico —que presenta paralelos con el Apocalipsis, vinculado a la venida de Jesús.

La misma idea de retorno de Jesús aparece en los escritos joánicos (Jn 14, 2 ss.), al igual que la de la resurrección de justos e injustos (Jn 5, 28 ss.) y del día del juicio (1 Jn 4, 17). Esos principios escatológicos, como en el judeo-cristianismo, aparecen ya decididos desde el presente (Jn 5, 24; 1 Jn 5, 11-2, etc.). En 1 Jn 2, 18 aparece además una enseñanza específica en relación con el Anticristo.

En cuanto al paulinismo, parece haber seguido, en términos generales, un esquema escatológico que no sólo coincide con el del judeo-cristianismo palestino sino también con otros derivados del ju-

daísmo. Es obvia su creencia en la resurrección final (1 Cor 15), en el hecho de que el creyente difunto ya disfruta de la compañía de Cristo (2 Cor 5, 1 ss.; Flp 1, 21-23), en la Parusía (1 y 2 Tes), quizá en un reinado intermedio al estilo del milenio de Ap 20 (1 Cor 15, 23 ss.) y, desde luego, en un anticristo (2 Tes 2, 1-12). En cuanto a su fe en una restauración universal de Israel tras la conversión de los gentiles, parece haber sido claramente original y quizá pudo brotar de alguna experiencia pneumática (Rom 11, 25 ss.). Desde luego, no parecen existir paralelos explícitos en otros escritos cristianos de la época.

Salvo en ese aspecto concreto, puede decirse, pues, que el germen escatológico que animó al cristianismo primitivo, no sólo durante el siglo I, fue fundamentalmente el creado por el judeo-cristianismo palestino. A él pertenecen todas las categorías de descripción de las realidades últimas (salvo, paradójicamente, la de la conversión final de los judíos), que sólo serían descartadas, en parte, siglos después al variar sustancialmente las coordenadas en que se movía el cristianismo (en este sentido, el abandono de la creencia en un reino milenario no deja de estar preñada de significado) y que, incluso, con el paso de los siglos, se verían sustituidas por otras ajenas a las utilizadas en los orígenes del movimiento (Le Goff, 1985).

Del estudio de las fuentes, se desprende que la visión ideológica —y con ello la vida— del judeo-cristianismo palestino contaba con una serie de notas claramente definidas. En primer lugar, su interpretación de la realidad pasada, presente y futura era medularmente religiosa y recurría a categorías religiosas. Con ello, no hacía sino compartir una óptica común a otros colectivos insertos en el judaísmo del periodo como eran los fariseos, los sectarios de Qumrán o los zelotes. Como han señalado muy acertadamente M. Hengel (1989, XIV) y L. Mildenberg (1984), la causa de los levantamientos judíos del 66 y del 132 sólo erróneamente puede atribuirse exclusiva o principalmente a motivos sociales o económicos. Su causa fundamental era religiosa y la existencia de ejemplos similares en los siglos posteriores, e incluso en la actualidad, debería, *mutatis mutandis*, hacernos reflexionar sobre la exactitud de esta tesis. El judeo-cristianismo palestino partía de una ideología religiosa y a la luz de la misma se comportaba en su entorno e interpretaba el mismo.

En esta interpretación medularmente religiosa tenían un papel fundamental una serie de categorías específicas del movimiento, que definían al mismo en relación y por oposición a otros. No eran originales en la medida en que también se daban otras paralelas en movimientos judíos del periodo (*v.g.*: para los sectarios de Qumrán, la separación del sacerdocio jerosolimitano o la aparición del Maestro de Justicia también eran categorías de distinción esenciales). Pero sí resul-

taban específicos e inconfundibles en la concreción de los mismos. Estas categorías eran, fundamentalmente, su especial visión de la muerte de Jesús, su creencia en la resurrección del mismo que garantizaba la de todos al final de los tiempos, la convicción de estar inmersos en una realidad que aparecía preñada de realidades pneumatológicas y su confianza en que el mismo Jesús regresaría para recompensar a los que creían en él, castigar a los incrédulos e instaurar los tiempos mesiánicos. Este conjunto de creencias constituían el tamiz a través del cual se filtraba la realidad y la forma en que la misma era abordada.

Los resultados eran asimismo evidentes y hemos ido desgranándolos en las páginas anteriores. Por un lado, se hallaba la centralidad de los fenómenos pneumatológicos, por otro, la urgencia del llamamiento a aceptar el mensaje de Jesús antes de que viniera a juzgar al género humano. De ambos emanaban pautas de comportamiento, dotadas de un evidente radicalismo ético, que iban desde el poco duradero régimen de comunidad de bienes en Jerusalén al comportamiento noviolento frente al poder establecido perdurable durante siglos. A partir de las mismas, se adoptaba una visión de la Torah que llamaba a los otros judíos a aceptar a Jesús como mesías y Señor, pero que, a la vez, hacía extensible la esperanza a los gentiles en un pie de igualdad impensable en el judaísmo.

Como nervio de toda aquella visión se articulaba una esperanza que se proyectaba vigorosamente hacia el futuro. Era la esperanza, nacida de las mismas Escrituras judías, en una venida gloriosa del mesías, en la instauración definitiva del reino de Dios y en la resurrección universal.

Aquellos parámetros se deformarían irremisiblemente no tanto con el asentamiento del cristianismo en el mundo gentil cuanto con la desaparición de la esperanza escatológica y, fundamentalmente, con la sustitución de ésta por posturas de mayor apego al poder político a partir del siglo IV. Desde entonces, la visión ideológica del judeo-cristianismo palestino quedaría limitada a grupos reducidos y minoritarios, pero ese tema excede ya los límites de nuestro estudio.

CONCLUSIÓN

Ya al final de nuestro estudio, debemos recapitular las conclusiones a las que hemos llegado en el curso del mismo. Las mismas afectan tres áreas concretas correspondientes a la evolución histórica, las características del movimiento y su influencia histórica final. Tras ellas, trazaremos algunas líneas esenciales destinadas a señalar las consecuencias de la desaparición del judeo-cristianismo como movimiento.

I. EVOLUCIÓN HISTÓRICA

El judeo-cristianismo nació como una respuesta lógica y articulada a la creencia en la resurrección de Jesús y en una manifestación ya presente del Espíritu Santo que las fuentes conectan unánimemente con el día de Pentecostés. Contra lo que seguramente esperaron los personajes que ordenaron la ejecución de Jesús, el movimiento vertebrado en torno al mismo no experimentó un rápido final. Por el contrario, sus seguidores se establecieron en buen número en Jerusalén gozando del suficiente predicamento como para obtener un cierto crecimiento entre la población y los visitantes. La dirección correspondía a un colegio de doce apóstoles a cuya cabeza se encontraba Pedro. Es posible que, como consecuencia de este crecimiento difícil de controlar y a impulsos de un entusiasmo pneumático, se optara por un régimen de comunidad de bienes que no era obligatorio ni total, que se limitaba a bienes de consumo y que no previó la necesidad de crear una línea ininterrumpida de bienes fungibles. Aunque se produjeron algunas presiones contra el colectivo emanadas fundamentalmente del alto clero, lo cierto es que, durante un periodo de unos tres años aproximadamente, el colectivo desarrolló su labor de captación en paz y los únicos problemas que afrontó en su seno —relacionados precisa-

mente con la comunidad de bienes— parecen haber sido solucionados con relativa rapidez y eficacia. Este primer periodo concluyó con el martirio de Esteban, tras el cual se produjo una dispersión hacia lugares más seguros con la excepción de los Doce, que permanecieron en Jerusalén. El grupo de judeo-cristianos de educación más helenizada parece haber emigrado a diversos lugares entre los que se contaban Chipre, Fenicia y Antioquía. En un primer momento se limitaron a predicar el nuevo mensaje a judíos exclusivamente.

La siguiente fase del movimiento, iniciada tras unos tres años aproximadamente de la muerte de Jesús, iba a revestir ya características diferentes. Para empezar, no volvemos a oír hablar del régimen de comunidad de bienes y es muy posible que ya no existiera en esa época. Carente de una organización mínima —como en Qumrán o en movimientos monásticos posteriores—, parece haber desaparecido tras los primeros momentos de entusiasmo. Por otro lado, comenzó a producirse una expansión organizada fuera del área de Jerusalén y Galilea, y más allá de los límites judíos en lo que a las personas de sus adherentes se refiere. En la década de los treinta del siglo I, el judeo-cristianismo palestino contaba ya con enclaves, estratégicos para una expansión ulterior, en Samaria (donde chocó con algunas manifestaciones de gnosticismo) y la llanura costera. En esa misma época, se produjo la entrada de los primeros gentiles en el movimiento. El impulso para tomar esa decisión parece haber sido una experiencia pneumática de Pedro, aunque no puede descartarse que el problema hubiera quedado ya planteado con la evangelización en Samaria. No sabemos los términos exactos de estas conversiones (¿se les exigió o no la circuncisión y el guardar la Ley judía?), pero parece haberse tratado más de una excepción que de un plan general.

Con posterioridad, posiblemente, algunos judeo-cristianos de origen chipriota y cirenaico comenzaron en Antioquía a predicar también el mensaje a gentiles. La acción fue fiscalizada por la iglesia de Jerusalén, que envió de inspección a Bernabé pero no se opuso en nada a tal acción e incluso la apoyó. Tal legitimación, que posiblemente contaba con el precedente petrino ya señalado, venía a sentar las bases para que el movimiento adquiriera un alcance universal y trascendiera los límites del judaísmo. La acción tenía lugar un lustro, aproximadamente, después de la muerte de Jesús. Este periodo especialmente fructífero y caracterizado por actividades desarrolladas en un marco de paz experimentó su fin con la subida al poder de Herodes Agripa. Éste dedicó toda su habilidad política a granjearse la popularidad entre sus súbditos y en el caso de los judíos parece haber contado con un éxito del que son buena prueba, entre otras, las fuentes talmúdicas. Por desgracia para el judeo-cristianismo, aquella búsqueda de popularidad del monarca tendría como una de sus consecuencias la persecución. En

el curso de la misma, murió Santiago, el hijo de Zebedeo, y Pedro fue encarcelado. Éste consiguió escapar de la prisión, quedando Santiago, el hermano de Jesús, a cargo de la comunidad jerosolimitana. Cuando se produjo la muerte de Herodes, los judeo-cristianos no pudieron evitar interpretarla como un castigo divino.

El inicio de la era de los procuradores romanos iba a alterar sustancialmente la situación de Palestina. Sobre un trasfondo de hambre, inestabilidad política y violencia, y quizá ligada al temor de antinomianismo gentil o de represalias judías, la aceptación de los gentiles en el seno del movimiento comenzó a ser revisada. Hasta entonces, no se les había exigido ni la circuncisión ni tampoco el sometimiento a las normas de *kashrut*. No sólo eso. Los judeo-cristianos no tenían inconveniente en compartir la mesa con ellos. Tal postura era apoyada directamente por Pedro y Bernabé (a la vez que por Pablo) pero recibió un severo ataque de algunos judeo-cristianos de Jerusalén que visitaron Antioquía. No sabemos con exactitud los argumentos que utilizaron —la conveniencia de no causar escándalo a los judíos así como la necesidad de eliminar la posibilidad de antinomianismo entre los gentiles pudieron estar entre ellos—, pero lo cierto es que Pedro optó por una postura judaizante que desmentía toda su trayectoria anterior. Con ello, el movimiento corría el riesgo de enquistarse en una época de nacionalismo judío y de crecimiento misionero entre los gentiles, por lo que no resulta extraño que Pablo se enfrentara públicamente con él en Antioquía, insistiendo en que la salvación venía por la fe en Jesús y no por las obras de la Ley.

La cuestión no quedó zanjada en la disputa de Antioquía. De hecho, el malestar llegó a ser tal que, finalmente, los cristianos antioquenos enviaron una delegación a Jerusalén (en la que estaban Pablo y Bernabé) para solventar de manera definitiva el conflicto. Tal misión sería cumplida por una reunión jerosolimitana, presidida por Santiago, a la que se denomina convencionalmente «concilio de Jerusalén» (49 d.C.) y que no debe ser identificada con la descrita en Gál 2, 1-10. En el curso de esta reunión, Pedro abogó por no someter a los gentiles al yugo de la Ley mosaica, toda vez que resultaba obvio que la salvación era por la fe en Jesús y que ni siquiera los judíos se habían mostrado capaces a lo largo de los siglos de cumplir con la Ley. Finalmente, Santiago defendió la necesidad de permitir a los gentiles entrar en el Israel que creía en Jesús, señalando que, efectivamente, no debía imponérseles el cumplimiento de la Ley de Moisés. Con todo, y para evitar causar escándalo a los judíos, ordenó que los gentiles aceptaran la sumisión a ciertas normas levíticas relativas a los alimentos sacrificados a los ídolos y a los matrimonios consanguíneos, una normativa muy similar a los preceptos de la «ley noáquica» impuestos sobre los «temerosos de Dios» en el judaísmo. De una vez por todas, el

cristianismo se abría a los gentiles en un proceso que ya resultaría irreversible. Desde entonces hasta el año 62, transcurre una docena de años que, si bien en el mundo gentil significaron el empuje progresivo de Pablo, precedido ya por algunos misioneros judeo-cristianos como Pedro y quizá Juan, en Palestina implicaron una tensión progresiva ocasionada por la política abusiva de los procuradores romanos. La situación de necesidad de muchos de los judeo-cristianos parece evidente a juzgar por la colecta que Pablo les entregó en mayo del año 57. También parece claro —si aceptamos la carta de Santiago como escrita en esta época— que el movimiento tuvo que saber mantener su postura pacifista frente a presiones de todo tipo.

En el año 62, Santiago, «el hermano del Señor», era martirizado, con lo que el judeo-cristianismo se vio privado de su personaje de mayor importancia en vísperas de la guerra con Roma. Elegido para sucederlo Simón, hijo de Cleofás y familiar de Jesús, es posible que fuera el encargado de salvar a la comunidad jerosolimitana de los efectos del conflicto que estallaría en el año 66. Los judeo-cristianos de Jerusalén abandonaron la ciudad antes de la destrucción de la misma (posiblemente, tras la retirada de Cestio Galo) y se refugiaron en Pella, posiblemente acogidos por cristianos de estirpe gentil. Otros judeo-cristianos, como el autor del Apocalipsis, optaron, sin embargo, por buscar refugio en Asia. El final de la guerra con Roma no significó, no obstante, la paz para los judeo-cristianos palestinos. Como tuvimos ocasión de ver, la destrucción del Templo y la ruina moral que tal hecho acarreó sobre el judaísmo provocó un intento de un ala de los fariseos por reconstruirlo de acuerdo a su especial punto de vista, un punto de vista que excluía, por definición, a aquellos que no lo compartían. Aplastados los zelotes en la guerra, desaparecidos en la misma los sectarios de Qumrán, privados de su principal baza los saduceos, una parte de los fariseos no tuvo especial dificultad en concluir su tarea de eliminación de adversarios ideológicos expulsando del seno del judaísmo a los judeo-cristianos. Tal cometido fue ejecutado en un plazo de tiempo muy breve (quizá concluido ya a finales del siglo I) e implicó la articulación de una serie de medidas eficaces. La primera, y más conocida, es la *birkat ha-minim* incluida en el texto de la *amidah* o *Shmoné Shré*, consistente en una maldición dirigida contra los judeo-cristianos. Éstos, o pronunciaban la maldición y apostataban en virtud de la misma, o se negaban a pronunciarla y eran expulsados de las sinagogas. A esto se unió además un esfuerzo por releer las Escrituras de forma que privaran a los judeo-cristianos de argumentos apologéticos (*v.g.*: interpretando al Siervo de Is 53 como Israel y no como el mesías); un conjunto de reformas litúrgicas dirigidas contra los *minim*; una relectura, quizá ya iniciada antes de la muerte de Jesús, de los datos históricos —en clave denigratoria— relativos a aquél y a los judeo-

cristianos; una articulación de medidas disciplinarias contra los judeo-cristianos y, finalmente, el abandono progresivo de los *targumim* y de la traducción de los Setenta. La mayoría de estos pasos fueron dados antes de que concluyera el siglo, aunque algunos no quedaran plasmados por escrito hasta un periodo posterior. Su conjunto consiguió, aunque no sin resistencia, la erradicación de los judeo-cristianos del seno del judaísmo.

Hasta aquí llega el periodo histórico cubierto por nuestro estudio, pero consideramos obligado hacer siquiera unas referencias breves al destino posterior del judeo-cristianismo palestino. Tras la decisión de Jamnia, el judeo-cristianismo fue presa de tensiones internas que lo fraccionaron irreversiblemente. Mientras algunos (conocidos posteriormente como nazarenos) mantuvieron la ortodoxia cristológica de las primeras décadas, otros optaron por afirmar que Jesús había sido sólo un hombre (los ebionitas), quizá con la esperanza de volver a ser admitidos en el seno del judaísmo. Parece ser que incluso entre estos últimos algunos estaban dispuestos a negar la mesianidad de Jesús. Finalmente, el gnosticismo acabó desgajando del seno del judeo-cristianismo a algunos de sus miembros. A las tensiones internas se unieron las externas. La revuelta de Bar Kojba proporcionó a los nacionalistas judíos, seguidores del nuevo mesías, una oportunidad excepcional para perseguir a los judeo-cristianos por razones religiosas. Justino había recogido esta noticia (*Apología* I, 31), que se vio confirmada en 1952 al descubrirse en Murabba'at una carta en la que Bar Kojba ordena represalias contra los «galileos»[1]. Pero su fin tampoco significó el descanso para los judeo-cristianos. Adriano profanó algunos de sus lugares sagrados de reunión[2] y los judeo-cristianos, nuevamente, tuvieron que abandonar Jerusalén. A partir de entonces, los obispos cristianos de Jerusalén comenzarían a ser gentiles. Los judeo-cristianos regresarían a la ciudad sólo después de que Antonino Pío aboliera las medidas tomadas por Adriano (*Meg. Taanit* 12; *Digesta de Modestino* 48, 8, 11).

Del siglo II al IV, las noticias que tenemos sobre los judeo-cristianos resultan cada vez más esporádicas y ponen de manifiesto que si los judíos habían dejado de considerarlos suyos, lo mismo sucedía con los cristianos. Su postura sobre la fecha de la celebración de la Pascua (Eusebio, *HE* 5, 23, 5), contraria al sínodo de Cesarea —al que no asistieron o no fueron invitados— pero fiel a la tradición judeo-cristiana, debió de contribuir aún más a su aislamiento. Epifanio (*Ancoratus* 40), al mencionar los santos lugares en posesión de cristianos, pasa en silencio los detentados por los judeo-cristianos. De hecho, cuando

1. Sobre la carta en cuestión, ver *Revue Biblique* 60 (1953), 276-294; *ibid.* 61 (1954), 191-192: e *ibid.* 63 (1956), 44-48.
2. Sobre este tema, ver Vidal Manzanares, 1991b.

Constantino construya las basílicas de Belén y Jerusalén no tendrá inconveniente en arrojar de estos enclaves a los judeo-cristianos para entregárselos a la Iglesia gentil. En cuanto a los concilios ecuménicos, como el de Nicea (325), no registraron la pre-sencia de ningún obispo judeo-cristiano. Por otro lado, la disposición del canon I del sínodo de Antioquía (341), por la que se excomulgaba a los que se opusieran a los decretos de Nicea relacionados con la celebración de la Pascua, debió de significar quizá el final de las relaciones de la Iglesia gentil con el judeo-cristianismo palestino. Aquel sínodo decretó igualmente la deposición de aquellos obispos, presbíteros y diáconos que celebraran la pascua con judíos. No es de extrañar que Jerónimo, que llegó a conocerlos mientras estaba en Belén, los describa como sumidos en un periodo de decadencia terminal y se permita incluso no considerarlos ni judíos ni cristianos. En adelante, separados de ambos cuerpos espirituales, llevarán una vida de desclasados que concluye finalmente en algún punto indeterminado de la his-toria antigua[3].

II. CARACTERÍSTICAS DEL MOVIMIENTO

El análisis de las fuentes realizado en las páginas anteriores nos permite reconstruir asimismo con una amplitud considerable lo que constituían las líneas maestras ideológicas del movimiento. El judeo-cristianismo palestino del siglo I, en primer lugar, debe ser definido como un movimiento *espiritual* que como tal debe ser estudiado. Al igual que otros movimientos que han tenido su nacimiento dentro del cristianismo (metodismo del siglo XVIII; cuaquerismo del siglo XVII; anabautismo suizo del siglo XVI; pentecostalismo del XIX e inicios del XX, etc.) o del judaísmo (jasidismo del Baal Shem Tov), su núcleo fundamental era de tipo religioso y cualquier enfoque que olvide esta realidad esencial tenderá, precisamente por ello, a desvirtuar gravemente el análisis del fenómeno. Es cierto que, sobre todo a partir del siglo IV, el cristianismo pasó a ocupar un lugar tal en la sociedad que ya no resulta lógico seguir estudiándolo desde ese momento como algo exclusivamente ligado con la religión ni como un movimiento cuyo impulso medular es únicamente religioso. Pero tal situación no puede ser retrotraída casi tres siglos atrás sin distorsionar la realidad histórica del movimiento. Ese peligro de visión inexacta se da muy especialmente en aquellos estudiosos formados en estructuras religiosas (pertenezcan o no a ellas ya) donde la institución tiene vinculaciones considerables con el poder civil o que aparece imbricada fuertemente en la vida política. Los mismos han tendido históricamente a proyectar ese esquema mental

3. S. Pines (1966, 1-73 y 1966, 12-20) ha pretendido situar su final ya en el Medievo, pero sus argumentos no resultan, a nuestro juicio, plenamente convincentes.

sobre el cristianismo primitivo y con ello a enturbiar la imagen del mismo. De ahí que visiones contaminadas con este tipo de condicionantes —en los que pesa tanto la política, la economía o incluso la defensa o denigración de una evolución dogmática posterior— resistan difícilmente la exposición a la luz que nos proporcionan las fuentes. El judeo-cristianismo palestino resultó fundamentalmente un movimiento espiritual, y como tal ha de ser entendido. Con todo, el calificativo «espiritual» ha de estar vinculado a otros para permitirnos concretar más a fondo las características del movimiento.

La segunda característica ideológica que se perfila en el movimiento es que el mismo resulta *medularmente judío*. De nuevo, diversos intereses han ido aguando tal perspectiva que, no obstante, creemos haber dejado demostrada en los capítulos anteriores. Para una Iglesia cada vez más gentilizada, resultaba más atractiva la idea de presentarse como una nueva revelación que se desvinculaba del judaísmo vencedor en Jamnia; para éste, también era obligado expulsar de su seno a una corriente ideológica que, pretendiéndose judía, chocaba con el mismo y defendía que el mesías había llegado ya y era Jesús, el ejecutado. Ambas partes de la controversia con ello se limitaban a primar el poder religioso sobre la verdad histórica y, como veremos más adelante, tal *Realpolitik* tendría consecuencias espirituales negativas.

El judeo-cristianismo palestino no era una nueva religión, aunque, convencionalmente, todo el mundo estuviera dispuesto a entenderlo así. Era una rama de la religión judía del Segundo Templo tan legítima como podía resultarlo la de los fariseos, los saduceos o los sectarios de Qumrán. Por ello, como ya hemos visto, sus conceptos arrancaban de ese judaísmo del Segundo Templo sin excepción. Por ello, su apologética se basaba fundamentalmente en el Antiguo Testamento interpretado no tanto a la luz de Jesús como de ciertos pasajes que se consideraban identificados con éste.

En tercer lugar, el judeo-cristianismo palestino, como su mismo nombre indica, era un movimiento de signo *mesiánico*. Debemos entender tal término conectado con una creencia firme en la centralidad del mesías en su visión de la realidad (algo que compartía con casi todos los grupos religiosos de su época), pero, a la vez, con la convicción de que el mesías ya había venido. La certeza de que Jesús era el mesías, así como de que había resucitado y volvería otra vez, constituía el núcleo central del pensamiento judeo-cristiano. Con ello, no dejaba de ser judío, como no perdieron tal cualidad ni el rabí Akiba al identificar a BarKojba con el mesías ni los miles de seguidores de Sabbatai Zevi en el siglo XVII o de otros falsos mesías a lo largo de la historia judía. Si acaso, tal creencia en un mesías —no digamos el intento de probar sus pretensiones en las Escrituras— definía al judeo-cristianismo como específicamente judío (y mesiánico).

Igualmente judío fue otro de los caracteres del movimiento ligado indisolublemente al mismo. Nos referimos a su enfoque *apocalíptico*. Tal calificativo es comúnmente vinculado a una carga peyorativa, en parte, porque el cristianismo posterior lo perdería en buena medida al convertirse en una religión del *establishment* a partir del siglo IV y, en parte, porque tal punto de vista colisiona con otras visiones apocalípticas de tipo secular como pueden ser la marxista o la nacional-socialista. En estos últimos casos, la descalificación emana de un rival más que de un crítico.

Por otro lado, la visión apocalíptica dista mucho de poder ser identificada con algunas de las ideas vulgares que se identifican con la misma. No era, desde luego, una actitud escapista de la realidad. Por el contrario, constituía una alternativa, bien articulada y, muchas veces, profundamente realista a los análisis de otros contemporáneos. Bajo su prisma específico, resultaba claro no sólo que la sociedad presente era nuclearmente mala, sino que además los esfuerzos humanos por corregirla completamente sólo podían resultar baldíos.

Más allá de parámetros sociales, económicos y políticos, el apocalíptico detectaba en el medio en que vivía un matíz espiritual que no sólo no resultaba indiferente sino que además era contemplado como esencial a la hora de comprender el entorno. Se podría decir, parafraseando a Chesterton, que mientras todos miraban en torno suyo buscando las raíces del problema, el apocalíptico era consciente de que las mismas se hallaban en el corazón del hombre. De ahí que el apocalipticismo propio del judeo-cristianismo palestino —y en esto, una vez más, no se distinguía de otras visiones judías de la época— viniera ligado a una vivencia muy intensa del presente, caracterizada por una fuerte carga ética, que tenía manifestaciones evidentemente prácticas como podían ser el pacifismo, la ayuda a los necesitados o la práctica de la veracidad. Se había iniciado una nueva época y, precisamente por ello, sólo cabía vivirla de una manera acorde con la misma. Al optar por tal solución, el judeo-cristianismo palestino del siglo I puede ser colocado junto a movimientos cristianos posteriores (cuaquerismo, hermanos moravos, hermanos checos, etc.) que esperaban una irrupción de Dios en la historia y, precisamente por ello, optaron no por huir de la misma sino por vivir en ella con valores radicalmente distintos a los comunes. Esta especificidad de valores aparece en dos de los aspectos donde quizá pueda atribuirse al judeo-cristianismo palestino una mayor originalidad, si bien la misma no resulta total. Me estoy refiriendo a su apertura a los gentiles y a su énfasis carismático. El hecho de estar *abierto a los gentiles* no carecía de precedentes en el judaísmo del Segundo Templo. De hecho, muchos de los conflictos entre judíos y judeo-cristianos que tuvieron lugar en la Diáspora cabe atribuirlos, al menos en parte, a la circustancia de que ambos colectivos

competían por captar adeptos entre los mismos paganos. Lo específicamente original del judeo-cristianismo (y ello vino determinado por su creencia en una salvación por gracia apropiada a través de la fe en lugar de en virtud de las obras de la Ley) fue que permitió a los gentiles seguir siéndolo para obtener la salvación. No era necesario que los mismos se convirtieran en judíos para disfrutar de las bendiciones del Dios de Israel de manera plena. Bastaba con que aceptaran por fe a Jesús como Señor y salvador. Tal tesis sería expandida por Europa posteriormente gracias a los esfuerzos de Pablo y sus colaboradores (aunque no sólo de ellos, si juzgamos por las noticias contenidas en su carta a los Romanos), pero su origen hay que buscarlo en el judeo-cristianismo. Mediante tal acto, consagrado en el concilio de Jerusalén, la fe en Jesús daba un paso definitivo para convertirse en una creencia universal. Sin duda, tal decisión podía apelar al universalismo de ciertos pasajes del Antiguo Testamento en busca de legitimación, pero no es menos cierto que se fundamentó asimismo en revelaciones carismáticas específicas (Hch 10-11), un aspecto que nos permite pasar a la última característica ideológica del judeo-cristianismo palestino: su visión pneumática o carismática.

El énfasis *carismático* carece, como ya vimos, de paralelos en el periodo. Pese a ello, calificó de tal manera al movimiento que vemos muestras del mismo todavía varios siglos después y no sólo en el judeo-cristianismo sino también el cristianismo gentil. Una vez más, el judeo-cristianismo no creaba nada. Se limitaba a afirmar —y no era pequeña la pretensión— que las profecías sobre el Espíritu Santo se habían hecho realidad en sus miembros. La influencia que aquello tuvo en articular un colectivo más centrado en los dones espirituales que en una visión jerárquica resulta evidente y la inexisticencia de un mecanismo para suceder o sustituir a los Doce a medida que morían es sólo una de sus manifestaciones. Es lógico que una visión tan claramente pneumática —que hacía de las curaciones y de las liberaciones demoníacas parte esencial de la misma— no haya podido ser comprendida cabalmente (menos aún, tolerada) por estructuras eclesiales más basadas en la jerarquía que en el carisma espiritual. Ya durante el siglo II asistimos a un control progresivo del profeta por parte de los obispos (prácticamente hasta eliminarlo como ministerio específico dentro del cristianismo) y antes del siglo IV también la práctica de reprender demonios habrá sido reservada a un sector concreto de la institución eclesial.

III. INFLUENCIA HISTÓRICA FINAL

De todo lo anterior se deriva una visión del judeo-cristianismo como un movimiento que tendría una influencia decisiva en la configura-

ción posterior del cristianismo, aunque no puede negarse que éste no siempre se mantuvo ligado a la interpretación judeo-cristiana.

En términos *sociológicos*, el judeo-cristianismo realizó dos aportaciones decisivas para poder comprender la expansión ulterior de la fe en Jesús. La primera es su apertura a los gentiles. Ya hemos señalado antes cómo la misma encauzó el movimiento de seguidores de Jesús por la senda que lo convertiría en una creencia universal y no étnica ni limitada. Sin el respaldo del judeo-cristianismo a tal visión, sin el apoyo explícito de personajes de la talla de Pedro o Santiago, «el hermano del Señor», el cristianismo no hubiera contado con la sanción indispensable para predicar la nueva fe a los gentiles o se hubiera visto abocado a una división interna que hubiera podido resultar fatal para su extensión posterior.

La segunda aportación del judeo-cristianismo palestino fue su carácter interclasista. Consciente de que el problema de la Humanidad residía en el corazón humano y de que la única forma de redención posible estaba en la fe en Jesús, el judeo-cristianismo eludió el convertirse tanto en una «religión de los pobres» como el buscar la alianza con las clases pudientes, puesto que ambos sectores de la sociedad necesitaban igualmente de la conversión para salvarse. Con ello, el judeo-cristianismo se vio libre del peligro de ser exterminado —como el zelotismo social o el saducíismo alto-sacerdotal— durante la guerra contra Roma. Más importante aún: sentó los cimientos para alcanzar, poco a poco, todas las capas sociales del Imperio. En términos *ideológicos*, pues, las aportaciones del judeo-cristianismo resultaron también de primer orden, aunque no puede negarse que algunas resultaron truncadas por el desarrollo posterior del cristianismo, especialmente a partir del siglo IV[4].

La *cristología judeo-cristiana* constituyó, eso resulta innegable a partir del examen de las fuentes, el cañamazo de la cristología posterior. El judeo-cristianismo palestino no sólo identificó a Jesús con el mesías, siervo e hijo del hombre sino que vio en él al Señor, al cordero sacrificado por los pecados de la Humanidad, y al Dios ya manifestado hipostáticamente en el Antiguo Testamento y en los escritos intertestamentarios como Sabiduría, Ángel de Yahvéh o Palabra-*Memrá*, que debía ser adorado. Su punto de arranque era medularmente judío y se basaba en escritos judíos. Poco puede dudarse además de que influyó poderosamente en la visión de Jesús que tuvieron los cristianos inmediatamente posteriores. Un caso especialmente revelador de esta in-

4. Hemos excluido de este estudio y de la presente conclusión las aportaciones referidas a la mariología. Las mismas existieron y fueron trascedentales —aunque procedieran generalmente de raíces heterodoxas dentro del judeo-cristianismo— pero rebasan los límites cronológicos de la presente obra. Un estudio anterior de este autor sobre el tema en Vidal Manzanares, 1991a, 1991b y 1992a.

fluencia lo podemos hallar en el *Diálogo con el judío Trifón,* de Justino, una obra datable a finales del siglo I o inicios del II. Su autor era un samaritano convertido al cristianismo que, en este escrito, aparece discutiendo con un grupo de judíos encabezado por Trifón (¿el Tarfón de la Mishnah?) acerca de la veracidad del cristianismo. Cuando Justino se refiere a Jesús se limita a usar el Antiguo Testamento —aunque demuestra asimismo un conocimiento notable de los Evangelios— y sobre esa base lo llama, aparte de «Mesías» o «Cristo», «Señor» (56, 4), «Potencia» (105, 1; 128, 3), «Gloria» (61, 1), «Jacob» (36, 2; 100, 1), «Piedra» (70, 1; 86, 3; 90, 5; 113, 6), «Hijo del hombre» (76, 1), «Hijo» (61, 1), «Mensajero» (56, 4; 59, 1 ss.), «Cordero» (111, 3), «Sabiduría» (61, 1), «Palabra» (61, 1; 105, 1), «Israel» (125, 1), «Estrella» (106, 4) y, por supuesto, «Dios» (36, 2; 38, 4; 48, 1; 56, 4; 61, 1; 63, 5; 68, 9; 75, 1; 128, 1). Aparte de eso, Justino insiste en que el mesías había de padecer (algo que el judío Trifón admite en 89, 2) según Is 53 (90, 1-2); que nacería de una virgen (43, 7; 67, 1 ss.; 100, 5) y que debía ser adorado (38, 1; 68, 9). No sólo eso. Al igual que los judeo-cristianos de que nos habla el Talmud, Justino se apoya en los textos del Antiguo Testamento donde Dios habla en plural para poner de manifiesto que existe como varias personas (62, 2; 129, 1 ss.), entre ellas la del Hijo, encarnada en Jesús. Todo en la obra de Justino rezuma cristología judeo-cristiana y como tal era enfrentada a los judíos cuya conversión se buscaba. Las líneas esenciales serían conservadas en el cristianismo posterior, sin duda, pero no puede negarse un cambio de enfoque que, de nuevo, a partir del siglo IV irá abandonando cada vez más una cristología basada en el judaísmo para centrarse en otra de base evangélica, leída desde una perspectiva helenística y dirigida contra herejes y judíos. De manera relativamente rápida, se iría tendiendo además a sustituir las categorías y títulos veterotestamentarios por construcciones claramente helenísticas acuñadas por teólogos de formación clásica y consagradas por concilios episcopales.

Una mutación mayor fue la experimentada por la *escatología* del judeo-cristianismo palestino. Ya hemos visto cómo la misma estaba vinculada poderosamente a la creencia en la segunda venida de Cristo así como en un milenio seguramente literal y en la resurrección. En ella estaban presentes elementos como la fe en la supervivencia consciente de las almas tras la muerte (al lado de Dios si habían creído en Jesús o sufriendo tormentos en caso contrario), la resurrección de los muertos y la creencia en el infierno o *Gehenna,* donde serían castigados eternamente los condenados. Tal visión, aunque cada vez más moderada, se mantuvo en el seno del cristianismo hasta el siglo IV. Es precisamente en esta época, sin embargo, cuando la creencia en un imperio cristiano debilitó, casi irreversiblemente, la perspectiva escatológica. De hecho, la escatología vio potenciados sus aspectos particulares (cielo-infierno)

en detrimento de los generales. Por supuesto, nunca se negó la creencia en el juicio final o la resurrección de los muertos pero desapareció su nota de inmediatez. En cuanto a la fe en el milenio se esfumó tras la espiritualización que de Ap 20 realizó Agustín de Hipona, se vio combatida contundentemente por teólogos de la talla de Jerónimo y sólo volvería a emerger en el futuro en la ideología de algunos grupos radicales o sectarios.

Como tuvimos ocasión de ver, la escatología del judeo-cristianismo palestino estaba estrechamente ligada a una visión que podríamos denominar de radicalismo ético. La negativa a utilizar la violencia y combatir por considerarlo incompatible con el mandato del amor formulado por Jesús; el distanciamiento prácticamente total de la vida política que estaba controlada, según la visión cristiana prístina, por demonios o la solución de los problemas eclesiales gracias a medidas exclusivamente eclesiales son sólo algunos de los aspectos de esta visión que quebrarían de manera prácticamente irremisible a partir del siglo IV. En esa época, esta perspectiva escatológica fue sustituida por otra que buscaba cristianizar un sistema político y social pre-existente sin proceder, prácticamente, a ninguna alteración sustancial de sus estructuras.

Algo similar puede decirse que aconteció con la *pneumatología* específica del judeo-cristianismo. En la obra citada de Justino, todavía era considerado relevante el papel de los carismas del Espíritu (39, 2; 82, 1; 88) y del enfrentamiento contra los demonios invocando el nombre de Jesús (30, 2; 49, 7; 76, 6; 85, 2) aunque hubiera perdido algo de la fuerza inicial presente en el judeo-cristianismo palestino. Ésta se conservó en buen número de los Padres prenicenos, aunque podemos apreciar ya en el siglo II una tendencia a sustituir el carisma por la institución jerárquica y a encuadrarlo en la misma. De nuevo, el gran vuelco —preparado, no obstante, mucho antes— se produciría a inicios del siglo IV. La teología eusebiana de la sucesión episcopal, la fijación casi exclusiva de la acción del Espíritu Santo en los sacramentos y la limitación del ejercicio de los carismas al clero sustituyeron la visión específica propia del judeo-cristianismo palestino.

La angelología y la demonología del judeo-cristianismo palestino no parecen haber experimentado un cambio sustancial en los primeros tiempos. Justino, en la obra ya citada, conoce todavía el concepto de ángeles que dominan las naciones (131, 1), e identifica a los dioses paganos con demonios (30, 3; 54, 2; 91, 3; 133, 1), que mueven a los falsos profetas (7, 2; 69, 1) y se hallan detrás de los gobiernos y de los pueblos (39, 6; 78, 9; 79; 83, 4). Naturalmente, cree que los mismos son vencidos invocando el nombre de Jesús (30, 2; 49, 7; 76, 6; 85, 2) que ya los derrotó en la cruz (131, 5). Visiones similares están presentes también en Padres posteriores. Con todo, el siglo IV marcó nuevamente

un punto de inflexión. Los seres demoníacos anejos por definición al poder civil siguieron existiendo, pero desvinculados del mismo en la medida en que éste aceptara una cosmovisión considerada cristiana. Como sucedió con la escatología, también el campo de acción de los demonios se vio reducido progresivamente al terreno de lo íntimo perdiéndose de vista la idea de una conexión con la vida pública. En cuanto a los ángeles, sabido es que, durante el Medievo, si no antes, comenzarían a ser objeto de culto, algo que hubiera resultado abominable para un judeo-cristiano (Ap 22, 8). Especialmente cualitativo fue el cambio que se operó en el cristianismo en relación con la *visión de Israel* que tenía previamente el judeo-cristianismo. Como ya hemos señalado, es posible que Pablo confiara aún más que los judeo-cristianos palestinos en una restauración de todo Israel al final de los tiempos (Rm 9-11), pero, en cualquier caso, Israel seguía contando con una relevancia especial en la visión teológica de aquéllos. Nada de los tratos realizados por Dios en el pasado con Israel había quedado anulado por la venida de Jesús y, aunque los judíos necesitaban conversión y fe en Jesús para salvarse y ciertas instituciones cúlticas como el templo tenían los días contados, no por ello podía decirse ni que el pueblo de Israel hubiera sido desechado ni mucho menos que hubiera sido sustituido por los gentiles. Éstos, si acaso, veían de manera excepcional abiertas las puertas del pueblo de Israel. Precisamente por todo esto, quizá habría que hablar en el judeo-cristianismo más de «israelología» que de eclesiología.

Posiblemente, éste fue uno de los primeros aspectos de la ideología judeo-cristiana abandonados por el cristianismo gentil. Por un lado, el judeo-cristianismo palestino perdió sus figuras más relevantes durante las décadas de los sesenta y setenta (Pedro, Santiago); por otro, tras Jamnia, sus posibilidades de crecimiento numérico se vieron severamente mermadas, salvo algunos periodos muy concretos. Sin personajes de peso (salvo quizá Juan que, no obstante, ya no estaba en Palestina) ni importancia cuantitativa, la visión netamente judía del judeo-cristianismo se fue eclipsando reemplazada por otra en que los gentiles como iglesia sustituían a Israel. Una vez más Justino, pese a su impregnación del judeo-cristianismo palestino, nos permite asistir a esta evolución.

En un periodo situado tras Jamnia y la *birkat ha-minim*[5], el *Diálogo con el judío Trifón* nos habla de cómo Israel ha sido sustituido por la Iglesia (11, 5; 119, 3 ss.) e incluso da a tal afirmación un contenido racial —lo que no deja de ser curioso en un samaritano— al afirmar que tal situación no es sino un cumplimiento de la profecía que hablaba del

5. Justino parece conocer esta medida y hacer referencia a la misma en 16, 4; 47, 4; 96, 2; 123, 6 y, quizá, 137, 2.

dominio de Jafet sobre Sem (139, 4). Los judeo-cristianos —que guardan el sábado, se circuncidan y obedecen la ley mosaica— todavía son hermanos en la fe (47), pero el lector se pregunta por cuánto tiempo podría mantenerse aquella situación. Ya sabemos que no fue por mucho. Como hemos tenido ocasión de ver, el siglo IV fue testigo de cómo no estuvieron en los grandes concilios ecuménicos, cómo se les despojó de los santos lugares y cómo se formuló contra ellos la excomunión destinada a los que guardaban la Pascua según el cómputo antiguo y la compartían con los judíos. Se producía así una especie de «Jamnia» cristiano. El judaísmo posterior a la destrucción del templo implicaba tal número de mutaciones que no podía mantener en su seno un cuerpo extraño como el judeo-cristianismo. De manera similar, el cristianismo posterior a los inicios del siglo IV estaba experimentando tal variación que el judeo-cristianismo, como tal, no tenía cabida en su interior. O era asimilado o expulsado. La descripción, sin embargo, de este fenómeno supera con mucho los límites de nuestro estudio, pero debe señalarse que la Iglesia gentil de la época había perdido cuando menos la perspectiva histórica en relación con un asunto de primera importancia: la cuestión organizativa esencial del cristianismo anterior al 70 d.C. había sido no si un judío podía ser cristiano sino si se podía ser cristiano sin ser judío.

IV. ¿QUÉ SIGNIFICÓ EL FIN DEL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO?

Aunque la decisión contra los *minim* tomada en Jamnia no significó el final del judeo-cristianismo palestino, ya hemos visto cómo su existencia posterior nunca volvería a disfrutar del vigor de los primeros años. ¿Qué implicaciones tuvo la pérdida de importancia y posterior desaparición del judeo-cristianismo palestino? Para el judaísmo, tal circustancia significó, en primer lugar, la eliminación en su seno de una parte de Israel. Con la *birkat ha-minim*, era cercenada del tronco judío una de sus ramas más clarividentes y legítimas. Su eliminación por parte de un ala de los fariseos, sin duda, facilitó la obra de cohesión iniciada por ésta tras la destrucción del Templo en el 70 d.C., pero lo hizo a costa de perder a alguno de sus mejores hijos, hijos que se sentían profundamente judíos, cordialmente ligados a los avatares de su pueblo y dotados de una visión acerca del mismo que se demostró, en diversos momentos trascendentales, dotada de una especial perspicacia.

Pero, en segundo lugar, la ruptura con el judeo-cristianismo significó para Israel la pérdida de su nexo unitivo con la figura de Jesús. Éste era un judío, de ideas judías, que nació, creció y murió en un medio judío. Sería necesario llegar al siglo XX y a la obra de autores como Joseph Klausner, Martin Buber, Sholem Asch, Shalom Ben-Chorim,

Claude Montefiore, Leo Baeck, Franz Rosenzweig, H. Schonfield, Hans Joachim Schoeps o David Flusser para que el judaísmo reconociera en Jesús a un judío y no a un blasfemo, a un hijo digno de su pueblo y no a un extraviador, como lo presentaban las fuentes talmúdicas o el *Toledot Ieshu*. Incluso entonces, tal reconocimiento no ha dejado de estar encorsetado en limitaciones prefijadas y en un rechazo paralelo del cristianismo como fe aceptable para un judío.

Para el cristianismo, la desaparición del judeo-cristianismo no se reveló menos dramática. En primer lugar, implicó si no una ruptura con las raíces del cristianismo presentes en el judaísmo, sí una desvirtuación de las mismas, así como la creación de una situación paradójica. R. L. Wilken (1984, 184 ss.) ha señalado, no sin razón, cómo uno de los puntos débiles del cristianismo, apuntado por sus detractores paganos, fue precisamente la ruptura de éste con el judaísmo, pese a que el mismo era su garantía de no ser una fe *ex novo* y, por ello, carente de respetabilidad. El judeo-cristianismo era precisamente el eslabón que obviaba tal riesgo. Resultaba un testimonio claro de cómo el cristianismo era medularmente judío y había surgido ligado a un personaje judío, Jesús, del que el judeo-cristianismo resultaba el único eslabón de unión. La ausencia de ligazón pronto llevaría tanto a judíos como a cristianos a verse como adversarios mortales dispuestos en cualquier momento a causarse el daño que consideraban necesario para hacer prevalecer su especial postura.

Pero, en segundo lugar, la desaparición del judeo-cristianismo del seno del cristianismo tuvo como consecuencia casi inevitable una gen tilización de éste. Si aún a inicios del siglo II se conservaban muchas categorías del pensamiento judeo-cristiano, como hemos visto en Justino, pronto las mismas serían sustituidas por otras tomadas del pensamiento helénico, generalmente en el fragor de la apología contra los paganos o contra los herejes. Tal impregnación no resultó siempre felíz. Si la creencia en la divinidad del mesías podía, al menos en cierta medida, conciliarse con aspectos del judaísmo primitivo como era la referencia a hipóstasis divinas (*Memrá*, Sabiduría, etc.), resultaría imposible señalar en el futuro la relación entre las Escrituras y numerosas prácticas, festividades y creencias que, en buena medida, fueron adoptadas a partir del siglo IV, merced a la entrada masiva de paganos en el seno del cristianismo (Newman, 1890). Sin duda, la finalidad de esta asimilación era buena, al menos en parte, ya que pretendía abrir el mensaje de salvación a todos. En la práctica, sin embargo, precipitó un conglomerado teológico ya muy distante de la predicación cristiana original aunque tampoco desligado totalmente de la misma. El cristianismo era ya una religión gentil que repudiaba de manera específica al judaísmo. A ello contribuyó, decisivamente, la desaparición del judeo-cristianismo iniciada en Jamnia pero impulsada

posteriormente tanto por judíos como por cristianos. Ambas fes acumularían, durante más de un milenio y medio, razones más que suficientes para lamentar aquella quiebra histórica en la que no sólo perdieron algo propio sino también el único canal de comprensión mutua.

APÉNDICE I

UNA APROXIMACIÓN A LOS ESTUDIOS RELATIVOS AL LIBRO DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES COMO FUENTE HISTÓRICA

I. APROXIMACIONES PRE-CRÍTICAS (SIGLOS II-XVII)

El libro de los Hechos recibió muy poca atención por parte de los comentaristas durante los siglos anteriores a la Reforma del siglo XVI. A. J. y M. B. Mattill[1] han señalado la existencia de diecinueve obras[2] relacionadas con el tema, superando así el cálculo elaborado previamente por W. Bieder[3]. A la escasez se sumaba, y es lógico, una finalidad generalmente homilética o expositiva poco o nada preocupada por el aspecto histórico de la obra.

Aunque la Reforma del siglo XVI implicó una renovación de los estudios bíblicos y dio lugar a comentarios sobresalientes del libro de los Hechos como el del Calvino (1509-1564)[4], por regla general, estas obras no hacían referencia a problemas como los de la autoría, datación o finalidad de la obra. Mucho menos se adentraban en el terreno de la crítica histórica. El comentario de Hugo Grocio (1583-1645)[5], aunque significó un claro avance en el terreno de lo lingüístico, no abordó tampoco estos temas.

1. A. J. y M. B. Mattill, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles*, Leiden, 1966.

2. Las mismas corresponden a los autores siguientes: Orígenes y Pánfilo de Cesarea (siglo III); Efrén el Sirio, Dídimo el Ciego, Eusebio de Emesa y Eutalio el Diácono (siglo IV); Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Ammonio, Hesiquio y Arator (siglo V); Casiodoro (siglo VI); Andrés de Cesarea (siglo VII); Beda el Venerable (siglo VIII; Isho'dad (siglo IX); León Maestro y Ecumenio de Tricca (siglo X); Teofilacto (siglo XI) y Dionisio bar Salibi (siglo XII).

3. W. Bieder, *Die Apostelgeschichte in der Historie*, Zurich, 1960, pp. 4-10. Este autor sólo indicaba la existencia de doce.

4. J. Calvino, *Acta Apostolorum*, Ginebra, 1552 (vol. 1) y 1554 (vol. 2). La obra se publicó simultáneamente en francés.

5. H. Grocio, «Annotationes in Acta Apostolorum», en *Annotationes in Novum Testamentum*, vol. 2, París, 1646.

La única excepción a esta tónica general la proporcionó un comentario de John Lightfoot a los doce primeros capítulos de Hechos[6], en el que se hacía referencia abundante a las fuentes históricas judías y romanas. Lightfoot dedicó buena parte de su vida a la aplicación de conocimientos hebraistas y talmudistas al estudio del Nuevo Testamento y estaba especialmente dotado para la realización de esta obra que, no obstante pecar de un cierto tono apologético, refleja la utilización de un número notable de manuscritos del libro de los Hechos. La golondrina de Lightfoot no haría verano ni siquiera en su patria. Dos comentarios posteriores, escritos por Henry Hammond (1605-1660)[7] y John Pearson (1613-1686)[8], volverían a centrar el estudio en torno a temas más teológicos que históricos.

II. ORIGEN DEL ESTUDIO CRÍTICO DEL LIBRO DE LOS HECHOS

Con el siglo XVIII vendría, sin embargo, un acercamiento crítico al libro de los Hechos que no ha concluido hasta el día de hoy. En 1734 aparecían dos obras de especial relevancia: el *Nuevo Testamento griego* con aparato crítico que iba, prácticamente, a iniciar la andadura de la ciencia de la crítica textual neotestamentaria y el *Gnomon Novi Testamenti*. Las dos se debían a la labor de Johann Albrecht Bengel (1687-1752). Visto con un criterio actual, el estudio que de Hechos realizó Bengel no parece constituir una aportación trascendental. No obstante, fue el primero en señalar dos cuestiones que hoy se dan por aceptadas olvidando a su primer formulador. Nos estamos refiriendo a considerar al libro de los Hechos como una obra que pretende describir cómo el Cristo resucitado sigue obrando en medio de sus fieles a través del Espíritu Santo y que tiene especial interés en dejar de manifiesto que el Evangelio se ha ido extendiendo por todo el Imperio culminando su expansión con la llegada a Roma.

La siguiente aportación vendría derivada de las *Horae Paulinae*[9] de William Paley (1743-1805). Éste abordó el estudio del carácter histórico de Hechos así como de las cartas paulinas contrastando sus puntos de contacto. La tesis de Paley es que no se podía partir *a priori* de la veracidad de ninguna de las fuentes y que la coincidencia entre ellas no demostraba *per se* su historicidad si los puntos de contacto indicaban una dependencia de una sobre otra. La conclusión a la que

6. J. Lightfoot, *A Commentary upon the Acts of the Apostles*, Londres, 1645.

7. H. Hammond, *Paraphrase and Annotation upon all the Books of the New Testament*, Londres, 1653, 330-436.

8. J. Pearson, *Lectiones in Acta Apostolorum*, Londres, 1688.

9. W. Paley, *Horae Paulinae: or the Truth of the Scripture History of St. Paul evinced by a Comparison of the Epistles which bear his name with the Acts of the Apostles and with one another*, Londres, 1790.

llegó Paley es que Pablo y el autor de Hechos no se habían utilizado como fuente entre sí —y eso suponiendo, lo que era dudoso, que la hubieran conocido— y que las coincidencias entre ambos (sobre todo las relativas a aspectos triviales) evidenciaban la solidez histórica de ambas fuentes.

Junto con los análisis que se servían de la crítica textual (Lightfoot, Bengel) e histórica (Lightfoot, Paley), el siglo XVIII aportó la formulación de algunas de las cuestiones esenciales relacionadas con el estudio de los Hechos como son la relativa a su intención y a la búsqueda de los criterios que llevaron a su autor a seleccionar, elaborar y disponer sus fuentes y material. C. A. Heumann (1681-1764), en una fecha tan temprana como 1721, ya había indicado[10] que el libro de los Hechos era una apología de la religión cristiana, dirigida por su autor a un magistrado pagano llamado Teófilo, probablemente romano o itálico; pero sería J. D. Michaelis (1717-91) el que profundizaría en el tema[11].

Michaelis llegaría a la conclusión de que el libro de los Hechos era una continuación del tercer evangelio, que había sido escrito por el mismo autor y que éste podía ser identificado con el médico Lucas, el compañero misionero de Pablo, algo que se desprendía del estilo literario, el propio de un conocedor de la medicina. Michaelis rechazaba identificar a Lucas con el Lucio de Hch 13, 1, y señalaba como fecha de composición de la obra el 63 d.C., cerca del final del relato reco-gido en la misma. El autor no tenía la pretensión de narrar toda la his-toria de la comunidad cristiana —de ser así hubiera prestado más atención al cristianismo palestino— y no cita las cartas de Pablo ni los sucesos que protagonizó éste sin la presencia de Lucas: así, por ejemplo, no menciona los naufragios paulinos reseñados en 2 Cor 11. A fin de cuentas, su interés tampoco era biografiar a Pablo sino cubrir una serie de cometidos como la descripción de la expansión inicial del cristianismo y de su impulso misionero. Históricamente, Hechos era considerado como una fuente histórica totalmente digna de confianza.

El siglo XVIII resultó así de especial relevancia para el examen de los Hechos como fuente histórica. Prácticamente puede decirse que todos los acercamientos (crítico, lingüístico, histórico, etc.) al tema se dieron ya cita en este siglo abordando todos los aspectos relacionados con el mismo (autor, fecha, propósito, etc.). El juicio unánime de aquellos primeros críticos sobre la fiabilidad de Hechos como fuente histórica, aun aceptando sus limitaciones, *v.g.*: en cuanto a no relatar toda la historia primitiva del cristianismo, era claramente positivo.

10. C. A. Heumann, «Dissertatio de Theophilo, cui Lucas Historiam Sacran Inscripsit»: *Bibliotheca Historico-Philologico-Theologica* 4 (1721), 483-505.

11. J. D. Michaelis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, 2.ª parte, Gotinga, 1750.

III. LA VISIÓN DEL LIBRO DE LOS HECHOS DURANTE EL SIGLO XIX

1. *W. M. L. de Wette, F. C. Baur y la Escuela de Tubinga*

Las conclusiones favorables en relación con la fiabilidad histórica del libro de los Hechos proporcionadas por los primeros acercamientos críticos al mismo serían pronto cuestionadas. El primero en hacerlo fue Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849), uno de los críticos y teólogos más influyentes de todo el siglo XIX. De hecho, su *Einleitung in das Neue Testament*[12], publicada en 1826, constituye la primera introducción crítica alemana al estudio del Nuevo Testamento. De Wette acepta la tesis de Heumann de que Hechos es la segunda parte de una *Geschichte des Urchristentums*, dirigida a Teófilo, seguramente un romano o italiano distinguido, interesado en el cristianismo o simpatizante del mismo. No cree que el autor sea Lucas y considera que la información relacionada con Pablo es parcialmente falsa, según se desprende de una comparación entre Hch 9, 26 y 12, 17 (*sic*) con Gál 1, 17-18 y de Hch 11, 30 con Gál 2, 1. De la misma manera, considera que los viajes de Pablo a Jerusalén en Hch 11 y 15 son dobletes de una sola visita.

De Wette reconoce que la evidencia interna del libro exige una fecha de redacción en torno al 61 ó 62 d.C., pero lo data después del 70, basándose en que Lc 21, escrito con anterioridad a Hechos, tiene que ser posterior a esta segunda fecha. El hecho de que el autor de Hechos interrumpa su historia con la prisión de Pablo lo atribuye de Wette a que el autor careció de información acerca de los hechos ulteriores o a que no tuvo tiempo para escribir la continuación de la misma. En general, los aspectos discordantes entre de Wette y los críticos que le habían precedido eran escasos y carecían de una fundamentación sólida por parte de aquél. Con todo, harían fortuna en los años posteriores entre los autores de habla alemana.

El más destacado de los mismos fue Ferdinand Christian Baur (1792-1860). Profesor de teología en Tubinga desde 1826 hasta su muerte en 1860 y fundador de la denominada Escuela de Tubinga, Baur no era ni exégeta ni crítico del Nuevo Testamento. Tampoco era historiador, sino fundamentalmente teólogo, muy influido además por la dialéctica de Hegel. Según su punto de vista, el cristianismo primitivo se vio desgarrado por la oposición entre la tesis judía (Pedro) y la antítesis gentil (Pablo)[13], conflicto concluido ya en obras tardías del

12. La *Einleitung* era la segunda parte de su *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel des Alten und Neuen Testaments*, Berlín, 1825, cuya primera parte (Berlín, 1817) estaba dedicada al Antiguo Testamento.

13. F. Baur, «Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom»: *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 5 (1831), 61-206.

Nuevo Testamento —como Juan— que serían una síntesis. Iniciaba así el método de *Tendenzkritik* que aborda el estudio de los escritos contenidos en el Nuevo Testamento a partir de su punto de vista teológico particular. El libro de los Hechos sería así una obra escrita por un partidario de Pablo para defender su misión contra los judeo-cristianos[14]. Aunque Baur partía de presupuestos filosófico-religiosos y no de bases históricas —algo que, presumiblemente, debería haber bastado para cuestionar su metodología y conclusiones—, las mismas harían fortuna.

En 1836, Karl Schrader publicaba el quinto y último volumen de su estudio sobre Pablo[15]. La obra en su conjunto es mediocre y contradictoria, pero la manera en que fue citada continuamente por autores de la época obliga a mencionarla. En la misma defendía la tesis de que Hechos es una obra redactada en el siglo II, destinada a defender las doctrinas y prácticas de la Iglesia de esa época y seguía las teorías acerca de tesis y antítesis formuladas por Baur. Schrader insistió en que el Pablo de los Hechos era diferente al de las epístolas, aunque limitó la diferencia al hecho de que Pablo aparece en la fuente lucana como inferior a los apóstoles de Jerusalén (algo muy discutible, por otra parte), lo que se contradice además con sus afirmaciones en Gál 1 y 2.

Matthias Schneckenburger (1804-1848), antiguo alumno de Baur, Hegel y Schleiermacher, coincidió con el primero y con Schrader en afirmar que Hechos era la obra de un paulinista[16]. No obstante, discrepaba de ambos al considerar que el retrato que los Hechos presentan de Pablo es riguroso y fidedigno, así como al sostener que el autor de Hechos, un testigo ocular de buen número de los eventos relatados, buscaba colocar al apóstol bajo una luz que no resultara ofensiva para los judeo-cristianos. Por ello, Schneckenburger atribuye al autor de la obra no sólo una finalidad preeminentemente histórica sino también el mérito de haber plasmado un retrato de Pablo y de la Iglesia primitiva que es básicamente digno de confianza. El libro de los Hechos resulta así ciertamente una *Tendenzschrift,* pero no un *Tendenzroman*.

En cuanto a las supuestas diferencias entre Hechos y las fuentes paulinas, Schneckenburger las atribuye a la diferencia de trasfondos y no de visión. El Pablo de Hechos está más preocupado por la misión, el de las cartas por la pastoral. De hecho, y en contra de lo señalado por Baur y Schrader, las epístolas presentan trazas de que el relato de Hechos es fidedigno, siendo ambas fuentes complementarias y no

14. F. Baur, «Über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuesten von Hrn. Dr. Rothe hierüber aufgestellten Ansicht»: *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 11 (1838), 1-185.

15. K. Schrader, *Der Apostel Paulus*, Leipzig, 1830-6.

16. M. Schneckenburger, *Über den Zweck der Apostelgeschichte*, Berna, 1841.

contradictorias. El hecho de que ciertos fragmentos de la vida de Pablo mencionados en las epístolas[17] no sean mencionados en Hechos se debe sólo al propósito específico de su autor, que busca dar un retrato del apóstol no exhaustivo sino preñado de significado.

En cuanto al supuesto enfrentamiento entre Pedro y Pablo en relación con la doctrina básica, Schneckenburger lo considera fruto de la imaginación. De hecho, Gál 2 hace referencia a una cuestión disciplinaria —no doctrinal— relacionada con aspectos que Pedro no negaba sino que reconocía como suyos.

Para Schneckenburger, Hechos debió de escribirse después de la muerte de Pablo —interpretaba Hch 8, 26 como un indicio de ser posterior al año 66— pero antes del 70, ya que no hay indicios en toda la obra —como tampoco en Lucas— de que se conociera la destrucción de la ciudad de Jerusalén acontecida en esa fecha.

La aportación de Schneckenburger fue saludada por Baur como una obra de primerísima importancia[18]. Con todo, éste continuó expresando sus dudas sobre la fiabilidad histórica de los Hechos, aunque, de hecho, siguió sin argumentar convenientemente su punto de vista. Éste fue el mantenido por Baur (1845, 1-14) en los siguientes años y denota, a nuestro juicio, un prevalimiento claro de la tesis apriorística del teólogo sobre la metodología de análisis propia del historiador.

Este mismo énfasis es el que se desprende de la obra de Albert Schwegler (1819-1857) que constituye un auténtico clásico en relación con la manera en que la Escuela de Tubinga contempló la historia del cristianismo primitivo[19]. Schwegler sitúa cada obra de los tres primeros siglos del cristianismo en una etapa concreta del cristianismo primitivo. La totalidad del Nuevo Testamento es situado en el periodo «postapostólico» y sólo cinco de sus escritos (Rm, Gál, 1 y 2 Cor, Ap) son considerados como dotados de cierto valor testimonial en relación con la época apostólica.

Para Schwegler, el cristianismo primitivo (*Urchristentum*) no fue sino una secta judía sólo diferente del judaísmo en creer que Jesús era el Mesías. De ahí se desprende que los ebionitas posteriores fueron los continuadores legítimos de los primeros cristianos, y que Pablo fue el que empujó al cristianismo a convertirse en una religión universal. Sin él, hubiera seguido siendo una secta judía.

Schwegler recoge la teoría de Baur en relación con el enfrentamiento petrino-paulino y sostiene que Hechos fue una obra paulinista de tipo

17. Resulta interesante notar que Schneckenburger sólo utiliza las cuatro epístolas aceptadas como genuinamente paulinas por Baur: las dos a los corintios, romanos y gálatas. Sólo de manera excepcionalmenciona la carta a los filipenses.

18. F. C. Baur, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 15, 1841, col. 369-75.

19. A. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*, 2 vols., Tubinga, 1846.

conciliatorio en la que aparece de manifiesto cuál fue el segundo periodo de desarrollo del cristianismo paulino en Roma. Su datación correspondería a la segunda o tercera década del siglo II cuando el poder de los judeo-cristianos estaba siendo cuestionado por primera vez por los gentiles. En cuanto a su valor histórico, se reduce a la situación concreta en que se escribió y no a la que pretende describir.

Esta representación clásica de la Escuela de Tubinga que presenta Schwegler en relación con la historia del cristianismo primitivo es manifestada en relación con el libro de los Hechos por Eduard Zeller (1814-1908), quien escribió una serie de ensayos sobre Hechos para los *Theologische Jahrbücher* (*ThJ*) entre 1848 y 1851[20], que, en 1854, aparecerían como libro[21]. Zeller se confesaba tributario de la *Vida de Jesús* de D. F. Strauss y aplicó a su estudio la metodología de éste. El que de ahí se desprendiera una valoración muy negativa acerca del valor histórico de los Hechos no debería, pues, sorprender. De los siete primeros capítulos del libro de los Hechos, Zeller consideraba como históricas sólo las referencias a Esteban. Negó asimismo los datos sobre la conversión de Pablo y los orígenes de la iglesia antioquena, e identificó la visita de Pablo a Jerusalén de Gál 2, 1-10 con el concilio de Hch 15, un punto que se repetirá hasta la saciedad en los autores posteriores y que, como vimos, carece, desde nuestro punto de vista, realmente de base fáctica.

Para Zeller, la finalidad de los Hechos —una auténtica invención desprovista de base histórica— es justificar la existencia de un cristianismo gentil ante los judeo-cristianos de Roma así como demostrar que el mismo carece de finalidad política y que sólo constituía una secta dentro del judaísmo. Redactado en Roma entre el 110 y el 130, reflejaría una época en que el Imperio se iba haciendo progresivamente hostil al cristianismo.

La Escuela de Tubinga, como veremos en las páginas siguientes, recibió durísimos ataques principalmente provenientes de los historiadores. Su punto débil —no el único pero sí el más importante— era la ausencia total de un acercamiento histórico a las fuentes y la predisposición a encorsetar los datos en un esquema filosófico previamente decidido. Buena prueba de ello la constituye la conocida anécdota relativa a un libro de B. Weiss, que apareció en 1855 y que fue comentado por Baur. Este último aplicó su método de *Tendenzkritik* a la obra de Weiss y descubrió en ella una supuesta línea ideológica. El

20. «Die älteste Überlieferung über die Schriften des Lukas»: *ThJ* 7 (1848), 528-73; «Die Apostelgeschichte und ihr Charakter. Mit Rücksicht auf die neuern Bearbeitungen dieses Gegenstands»: *ThJ* 8 (1849), 1-84; 371-454, 535-594; *Ibid.* 9 (1850), 303-385; *Ibid.* 10 (1851), 95-124; 253-290; 329-388; 433-469.

21. E. Zeller, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart, 1854.

problema surgió cuando Weiss negó mantener tal punto de vista y Baur se aferró a su idea inicial en contra de lo manifestado específicamente por el autor. La metodología se había convertido en un altar donde se inmolaban las fuentes y las conclusiones propias del método histórico. Precisamente por ello, es dudoso que una metodología que permitía errar tan groseramente a la hora de discernir la opinión de un contemporáneo pudiera tener mucha utilidad aplicada a desentrañar las intenciones de los autores del Nuevo Testamento[22].

La influencia de la Escuela de Tubinga durante décadas se limitó a Alemania y en el curso de las mismas casi todos los críticos coincidieron en afirmar que su reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo así como la mayoría de sus conclusiones críticas resultaban erróneas. Con todo, y pese a su falta de base histórica y a sus apriorismos de corte filosófico, lo cierto es que buen número de sus puntos de vista seguirían —y siguen— siendo repetidos hoy en día pasando por alto la necesidad de desecharlos a la luz de los hallazgos de la investigación histórica reciente.

2. *Los críticos de la Escuela de Tubinga*

En 1854 aparecía en Gotinga la segunda edición del *Kritisch exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte,* de Heinrich Augustus Wilhelm Meyer (1800-1873), obra en la que se abordaban, desde una perspectiva histórico-gramatical[23], las posturas de la escuela de Tubinga que resultaban, en términos generales, rechazadas.

Meyer sostenía que el libro de los Hechos contenía detalles que precisaban correcciones procedentes de las cartas paulinas, que la historia de Pablo era narrada de manera imperfecta y que en la primera parte del libro había elementos legendarios pero, a la vez, insistía en que el libro era obra de un compañero de Pablo, cuyo testimonio ocular era perceptible desde el capítulo 16, hallándose reflejado en las «secciones-nosotros». En cuanto a las alegaciones tubinguesas de que el libro contaba con elementos falsamente paulinos y que denotaba un desarrollo eclesial ulterior a la época descrita, las rechazó como totalmente carentes de base histórica. De la misma manera, Meyer consideraba que la experiencia de Pentecostés tenía base histórica aunque dudaba de que Lucas la hubiera comprendido correctamente y afirmaba que no existía contradicción entre el Pablo de Hechos y el de las cartas, especialmente el de la carta a los Gálatas, en lo que se refería al

22. C. R. Gregory, «Bernard Weiss and the New Testament»: *American Journal of Theology* 1 (1897), 19-20.

23. Las líneas maestras del acercamiento crítico de Meyer al texto del Nuevo Testamento habían sido expuestas con anterioridad en su texto griego del mismo: H. A. W. Meyer, *Das Neue Testament Griechisch*, Gotinga, 1829, XXXI ss.

contenido de su mensaje. Precisamente por ello, había que considerar el concilio de Jerusalén como un hecho histórico de autenticidad indiscutible.

Los discursos de Hechos eran, en opinión de Meyer, una reelaboración del autor pero a partir de un material más antiguo que le había llegado procedente de miembros de la Iglesia primitiva. La tradición era oral y escrita y, en el caso de los primeros capítulos, resultaba evidente el trasfondo semítico, más concretamente arameo, de las tradiciones.

Meyer consideró Hechos como una *Privatschrift* dirigido a Teófilo, redactado durante la década de los setenta del siglo I, ya que Lc 21, 20-5 debería fecharse tras la destrucción del Templo. El hecho de que Lucas detuviera su relato en la llegada de Pablo a Roma posiblemente cabía atribuirlo a su intención de escribir una continuación en un tercer volumen que no llegó a ser redactada.

Otro de los autores que se opuso radicalmente a las tesis de la Escuela de Tubinga fue Johann August Wilhelm Neander (1789-1850), auténtico padre de la historiografía protestante moderna. Su mayor contribución al estudio de la historiografía del Nuevo Testamento fue su *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel* (Hamburgo, 1832-1833) en la que defendía el carácter digno de confianza del libro de los Hechos como fuente histórica que permitiera reconstruir los inicios del cristianismo. Su obra constituye, sin lugar a dudas, la mejor historia del cristianismo apostólico de su época.

Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877) también criticó las tesis de la Escuela de Tubinga en un estudio comparativo de los discursos paulinos de Hechos y de las cartas[24]. Aparentemente la intención de Tholuck era escribir una serie, ya que esta obra se limitó a analizar la estancia de Pablo en Éfeso (Hch 19, 11-41) y su discurso de despedida en Mileto (20, 17-35). Sea como fuere, la conclusión a la que llegó fue la de que los datos de Hechos encajan a la perfección con lo que sabemos de la ciudad por otras fuentes históricas y que el sermón se corresponde con el carácter de Pablo que se refleja en las epístolas[25]. De hecho, este sermón, de carácter pastoral, es el único que, por su trasfondo, puede coincidir con unas cartas también de contenido eminentemente pastoral.

Con todo, la crítica más sólida y documentada dirigida contra la Escuela de Tubinga fue la que partió de Albrecht Ritschl (1822-1889).

24. F. A. G. Tholuck, «Die Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte, mit seinen Briefen verglichen»: *Theologische Studien und Kritiken* 12 (1839), 305-328.

25. Tholuck indica los paralelos entre Hch 20, 18-35 y, entre otros, los pasajes paulinos de 1 Tes 2, 10-12; 2 Cor 6, 3-4; 2 Cor 1, 12; 1 Cor 11, 1; Flp 3, 15; 2 Cor 2, 4; Flp 3, 18; 1 Cor 15, 32; 2 Cor 1, 18 y 1 Cor 16, 9.

Éste había sido discípulo de Baur y partía de sus mismos presupuestos metodológicos, pero la aplicación de principios de investigación propios de la ciencia histórica le llevó a conclusiones diametralmente opuestas a las de su maestro. Su obra *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn, 1850) aceptó inicialmente la teoría del conflicto entre dos sectores del cristianismo primitivo, pero la segunda edición de 1857 rechazaba ya tal punto de vista y constituía una diatriba fulminante de los principios y tesis de la Escuela de Tubinga.

Para Ritschl, las tesis de Tubinga eran, a la vez, demasiado simplistas y demasiado complejas. Eran simplistas en cuanto que centraban a los judeo-cristianos en torno a Pedro y a los gentil-cristianos alrededor de Pablo. Lo cierto es que ni todos los judeo-cristianos fueron judaizantes ni todos los gentil-cristianos paulinistas. Eran complejas porque Baur y sus epígonos, a juicio de Ritschl, planteaban un enfrentamiento de tesis y antítesis que nunca había existido. Si realmente judíos y gentiles hubiera tan poco en común en el seno de la iglesia jamás se habrían reconciliado. Lo cierto es que las fuentes indican que hubo algunas discrepancias de tipo disciplinario en algún caso, pero jamás de carácter teológico o doctrinal, algo que se manifiesta, por ejemplo, en la decisión tomada por el concilio de Jerusalén, que no tuvo que hacer referencia a cuestiones doctrinales. De hecho el judeo-cristianismo que se trasluce en Santiago, 1 Pedro o el Apocalipsis es no-paulino pero en modo alguno anti-paulino. Sus ideas eran originales y no-paulinas, pero tampoco eran incompatibles con el pensamiento de Pablo y mucho menos contrarias a él.

Si Ritschl demostró la unidad esencial de pensamiento entre el judeo-cristianismo y Pablo, Gotthard Victor Lechler (1811-88) supo profundizar aún más en los puntos de confluencia entre ambas corrientes. Sostenía[26] que la Iglesia primitiva se caracterizó por una unidad y una diversidad paralelas que, en cualquier caso, no implicó discrepancias doctrinales. Desde su punto de vista, el libro de los Hechos era históricamente fiable y los autores señalados tradicionalmente para los escritos del Nuevo Testamento eran los que, efectivamente, los habían redactado. A su juicio, y, desde nuestro punto de vista, acertaba al señalarlo, Baur había errado al pasar por alto la importancia de la destrucción de Jerusalén y el Templo en el 70 en el desarrollo del judeo-cristianismo ulterior. Este grave error le había llevado a situar en la mitad del siglo II libros cuyo trasfondo evidente era la década de los setenta del siglo I.

A las anteriores críticas a la Escuela de Tubinga se unieron las de Heinrich Wilhelm Josias Tiersch (1817-1885)[27] y de Johann Peter

26. G. V. Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben*, Haarlem, 1851.

27. H. W. J. Tiersch, *Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der*

Lange (1802-1884)[28], que no añadían nada fundamental a lo ya señalado. Distinta fue la aportación de Michael Baumgarten (1812-1889)[29], que supo discernir hasta qué punto la postura de Pablo ante la Ley (que no se oponía a su cumplimiento por parte de los judeocristianos pero resistía los intentos de imponérsela a los gentiles) había sido captada erróneamente por la Escuela de Tubinga hasta el punto de convertirlo prácticamente en un antinomiano, algo que se contradecía con datos como los contenidos en 1 Cor 10, 23.

Con todo, el trabajo más valioso de todo el período fue el realizado por E. Lekebusch[30]. Partiendo de la aplicación de una metodología propia de la crítica literaria, Lekebusch llegó a la conclusión de que, primero, el autor del evangelio de Lucas y el del libro de los Hechos eran el mismo y, segundo, este autor era también el de las «secciones-nosotros» de Hechos. Este autor debía ser identificado con el Lucas mencionado en los Hechos y en las epístolas de Pablo y habría redactado la obra poco después de la destrucción de Jerusalén. Al igual que otros críticos de las tesis de la Escuela de Tubinga, Lekebusch coincidía en considerar al libro de los Hechos como una fuente histórica fiable para estudiar la historia del cristianismo primitivo.

Con la obra de Lekebusch y otra de J. R. Oertel[31], en la que se examinaba la coincidencia entre el Pablo de los Hechos y el Pablo de las epístolas, se concluía este primer ciclo de críticos de las tesis de la Escuela de Tubinga. Su principal aportación fue la demostración evidente de que las tesis de Baur y sus seguidores no eran el resultado de un examen cuidadoso de las fuentes históricas aplicando una metodología histórica, sino el fruto de aplicar un esquema filosófico-teológico completamente apriorístico, quizá no exento de brillantez intelectual pero totalmente inadecuado, a los escritos del Nuevo Testamento y a otras obras cristianas primitivas. En términos de investigación histórica, el método de la Escuela de Tubinga era tan acrítico e inexacto como el de la más espesa ortodoxia religiosa; la diferencia fundamental era que se trataba de una «ortodoxia» nueva.

Todos los críticos coincidieron en señalar que la teoría de Baur de un enfrentamiento de dos sectores del cristianismo era insostenible históricamente, no sólo porque existía una mayor variedad en la Iglesia primitiva que la sostenida por aquél, sino también porque, al lado de

neutestamentlichen Schriften, Erlangen, 1845, e Id., *Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften*, Francfort M. y Erlangen, 1852. La primera de estas obras provocó una réplica de Baur que apelaba más al argumento emocional que al razonamiento científico titulada *Der Kritiker und Fanatiker in der Person des Herrn H. W. J. Tiersch*, Stuttgart, 1846.

28. J. P. Lange, *Das apostolische Zeitalter*, 2 vols., Braunschweig, 1853-1854.

29. M. Baumgarten, *Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom*, 3 vols., Halle, 1852.

30. E. Lekebusch, *Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte*, Gotha, 1854.

31. J. R. Oertel, *Paulus in der Apostelgeschichte*, Halle, 1868.

esa diversidad, era patente el acuerdo esencial en cuestiones teológicas. Además, algunos de los críticos de Tubinga habían llegado a estas conclusiones aun aceptando como presupuesto de trabajo la tesis bauriana de que sólo cuatro de las cartas paulinas eran auténticas. Finalmente, los críticos eran unánimes en su rechazo de una supuesta contradicción entre el Pablo de las epístolas y el Pablo de los Hechos, concediendo además a este último libro una considerable fiabilidad como fuente histórica para el estudio del cristianismo primitivo.

Un ataque tan bien articulado —y, sobre todo, asentado en bases tan sólidas desde un punto de vista histórico— debería haber debelado de manera definitiva las tesis defendidas por la Escuela de Tubinga. Sin embargo, como tendremos ocasión de ver, el resultado fue muy otro.

3. *Los descendientes radicales de la Escuela de Tubinga*

Durante aquel mismo siglo surgiría una corriente que consideraría erróneo el enfoque de la Escuela de Tubinga pero, precisamente, por considerarlo poco crítico, evidenciándose aún más extrema en su acercamiento al libro de los Hechos.

El primer representante de esta corriente sería Bruno Bauer (1809-1888), autor del estudio posiblemente más radical sobre el libro de los Hechos[32]. Bauer sostiene que tanto las cartas de Pablo consideradas auténticas por la Escuela de Tubinga como el libro de los Hechos no constituyen documentos históricos. Aquél no es sino un fruto del proceso de catolización mediante el cual el espíritu judío conservador entró dentro del cristianismo gentil. Su autor escribe cuando el enfrentamiento entre judíos y gentiles en la Iglesia había pasado hace tiempo y trata de mostrar cómo una secta judía se convirtió en una fe universal. Bauer no fundamentaba realmente sus tesis sobre un análisis de fuentes pero su obra tuvo un éxito notable de difusión hasta el punto de que Nietzsche manifestó públicamente la aceptación de los puntos de vista contenidos en la misma. Su última obra, *Christus und die Cäsaren* (Berlín, 1877), gozaría aún de mayor fortuna porque estaba llamada a convertirse en la interpretación autorizada del cristianismo primitivo para los autores marxistas merced a la absorción de sus puntos de vista por Karl Marx y Friedrich Engels (1979).

No tan crítico como Bauer, pero también muy negativo en su apreciación del libro de los Hechos fue Ernest Renan (1823-1892). Dedicó a aquella fuente los volúmenes segundo y tercero[33] de su monumental *Histoire des origines du christianisme*. El hecho de que Renan dedicara más de la tercera parte de la introducción de su estudio sobre Hechos

32. B. Bauer, *Die Apostelgeschichte. Eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christlichen Kirche*, Berlín, 1850.

33. E. Renan, *Les Apôtres*, París, 1866 e Id., *Saint Paul*, París, 1869.

a defender su rechazo del cristianismo ortodoxo dice bien poco a favor de sus planteamientos iniciales, comprensibles por su drama personal (había abandonado el seminario tras una crisis religiosa) pero poco recomendables desde una perspectiva histórica. Renan aceptaba que el autor de Hechos, una obra redactada hacia el año 80, era Lucas, el discípulo de Pablo, pero, precisamente por su carácter apologético, consideraba que la misma carecía de fiabilidad histórica pese a que su autor era un testigo ocular de los sucesos narrados en la segunda parte y a que las fuentes utilizadas para la redacción de la primera eran excelentes. En cuanto a las supuestas contradicciones entre Hechos y las epístolas, Renan hizo especial hincapié en las supuestamente referidas en Gálatas sin añadir nada nuevo a lo señalado por los autores de la Escuela de Tubinga.

Camille Overbeck (1837-1905) contribuiría de manera indirecta al debate sobre los Hechos durante estos años. Encargado de revisar la edición de la obra escrita por de Wette, la remodeló totalmente, siguiendo no tanto la línea del autor de la misma cuanto las tesis de Baur y de Zeller. En este libro, publicado en Leipzig en 1870, Overbeck adopta un punto de vista muy negativo hacia los Hechos. Esta obra, escrita en Asia Menor, probablemente en Éfeso, no es, en su opinión, paulinista sino gentil-cristiana y denota un abandono de las tesis paulinas con excepción de la de la universalidad de la salvación. Su propósito es, por un lado, explicar a los cristianos de la segunda o tercera década del siglo II su pasado y, por otro, construir una apología política dedicada al gobierno imperial. Las fuentes del libro de los Hechos pudieron ser valiosas y las «secciones-nosotros» evidencian una fuente escrita que pudo ser el diario de un compañero de viaje del apóstol, pero el autor de la obra las ha manejado con tanta libertad que es difícil discriminar lo verdadero de lo falso.

Tal enfoque sería profundizado por diversos autores holandeses, el primero de los cuales fue Willem Christiaan van Manen (1842-1905). Van Manen negaba la autenticidad de todas las cartas de Pablo por considerarlas demasiado personales y sostenía en relación con el libro de los Hechos que, aunque algunas de las fuentes pudieran ser fiables —*v.g.*: el diario de viaje de un compañero de Pablo evidenciado en las secciones-nosotros—, en conjunto la obra, que mostraba una clara dependencia de Josefo, pretendía mostrar a los conversos los fundamentos de la fe cristiana y presentar un retrato apologético ante los romanos. Curiosamente, van Manen sostenía que el Pablo de los Hechos era el verdadero Pablo y que, efectivamente, no existieron diferencias de fe y costumbres entre Pablo y los otros apóstoles.

De menor importancia que la obra de van Manen fue la aportación de Paul Wilhelm Schmiedel (1851-1935) recogida en la *Encyclopaedia Biblica* (I, 1899, cols. 35-57). Este autor declara transparentemente su

punto de partida al citar como los autores más importantes en el estudio de los Hechos a Bauer y a Overbeck. Para Schmiedel, el libro de los Hechos surge de un doble propósito apologético-político y estético. Salvo las «secciones-nosotros», a su juicio, Hechos no merece confianza como fuente histórica. Sin duda, el autor tuvo a su alcance fuentes fiables (como las que sirven de base a los discursos de Pedro) pero las manipuló de tal forma para favorecer sus propósitos que no se pueden determinar los datos históricos. En la medida en que Hechos se contradice con las cartas paulinas, debe ser rechazado.

En su conjunto, los epígonos radicales de la Escuela de Tubinga no hicieron aportacioness de relevancia al estudio de los Hechos como fuente histórica. En realidad, el examen de sus obras parece ser fruto de una exageración de las ya de por sí difíciles de admitir tesis tubinguesas. Ciertamente el punto de partida no era el análisis histórico sino la superposición de un esquema filosófico-teológico previo sobre el objeto de estudio, en este caso radicalizando los aspectos más insostenibles de la Escuela de Tubinga. Afirmaciones como las de que el autor de Hechos sostiene tesis proto-católicas, que depende de Josefo o que pretende explicar cómo una fe originada en el judaísmo y ya desarraigada de él ha llegado a ser universal se siguen repitiendo hoy en día de manera dudosamente crítica. Con ello, se ha alcanzado la paradoja de criticar formalmente a los radicales seguidores de la Escuela de Tubinga, mientras se defienden materialmente muchos de sus puntos de vista menos defendibles desde una perspectiva histórica. Ésa sería, una vez más, el área precisamente desde la que procedería el mayor ataque a esta Escuela durante el resto del siglo XIX, pero antes de examinar el mismo debemos hacer referencia a la crítica alemana del libro de los Hechos correspondiente al final de la centuria.

4. *La crítica alemana de finales del siglo XIX*

A finales del siglo XIX la *Tendenzkritik* de la Escuela de Tubinga era rechazada de manera unánime por todos los eruditos de talla de la época. La «moda» del momento era la búsqueda del Jesús histórico y, secundariamente, el estudio de la relación entre éste y Pablo, y los que se dedicaron al libro de los Hechos (Bernhard Weiss[34], Martin Sorof[35], Paul Feine[36], Friedrich Spitta[37], Carl Clemen[38], Johannes Jüngst[39],

34. B. Weiss, *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*, Berlín, 1886.
35. M. Sorof, *Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlín, 1890.
36. P. Feine, *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*, Gotha, 1891.
37. F. Spitta, *Die Apostelgeschichte: ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, Halle, 1891.
38. C. Clemen, *Die Chronologie der paulinischen Briefe aufs Neue untersucht*, Halle, 1893.
39. J. Jüngst, *Die Quellen der Apostelgeschichte*, Gotha, 1895.

Hans Heinrich Wendt[40], etc.) tendieron a centrarse en el análisis de las fuentes de las que éste había emanado. Las conclusiones a las que llegaron resultaban tan diversas que poco puede decirse que ayudaran a esclarecer —más bien lograron todo lo contrario— la problemática concreta.

Por otra parte, la discusión sobre el libro de los Hechos se centró especialmente en el problema del texto «Occidental» del mismo, así como en el de su finalidad. En términos generales, los esfuerzos dedicados al esclarecimiento del primer tema no tuvieron más resultados concretos que los encaminados a aislar las fuentes de los Hechos. Así, Friedrich Wilhelm Blass (1843-1907) sugirió que los dos textos se debían al mismo autor que era responsable de dos «ediciones» distintas de su obra, y obtuvo la aquiescencia de Theodor Zahn y de E. Nestlé, pero ahí concluyó la repercusión de su tesis.

Algo más fructíferos resultaron los intentos de reexaminar la finalidad del libro de los Hechos. Johannes Weiss (1863-1914) señaló[41] que la obra contenía una apología política de cara al Imperio, así como la predicación de una Iglesia que sustituía como pueblo de Dios a Israel. Con la obra de Weiss, comenzaba a consagrarse la «paradoja tubinguesa» a la que hemos hecho referencia antes. Por un lado, se rechazaba su metodología y sus conclusiones de manera formal, pero, a la vez, se incorporaban algunos de sus puntos de vista históricamente muy discutibles. Lo que podríamos denominar como nueva «crítica ortodoxa» asumía así, sin proceder a un examen crítico, la idea de un enfrentamiento entre Pablo y los demás apóstoles (así como entre los cristianos gentiles y los judeo-cristianos) al igual que el juicio negativo de Baur y sus seguidores sobre el valor de Hechos como fuente histórica.

La excepción a este punto de vista «crítico-ortodoxo» la constituyó Hans Heinrich Wendt (1853-1928)[42] en su revisión del comentario de H. A. W. Meyer. Wendt señaló que el principal propósito del autor de Hechos fue histórico. Naturalmente, aceptaba que el resultado podía no complacer a los críticos, pero negaba que pudiera negarse tal finalidad. Una segunda meta del libro de los Hechos era la edificación. En general, las partes de la narración procedentes de la fuente principal del autor —la obra de un testigo ocular reflejada especialmente en los capítulos 13 al 28— son totalmente dignas de confianza, aunque haya otras en que el embellecimiento literario haga difícil saber lo que pueda haber de histórico en ellas. Finalmente, Wendt negaba que Lucas dependiera de Josefo, dado que los supuestos puntos de contacto eran demasiado generales como para poder estimarlo así.

40. H. H. Wendt, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Gotinga, 1899.
41. J. Weiss, *Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte*, Marburgo y Gotinga, 1897.
42. H. H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Gotinga, 1880-1913.

En términos generales, puede decirse que la crítica alemana de finales del siglo XIX relativa al libro de los Hechos fue poco fecunda. Por un lado, el debate, generalmente estéril, sobre las fuentes de la obra no logró aportar nada decisivo ni clarificador sobre la misma. Por otro, se asumieron acríticamente como «resultados seguros» de la «crítica ortodoxa» conclusiones de la Escuela de Tubinga (el enfrentamiento Pablo-apóstoles y judeo-cristianos/gentil-cristianos; la falta de fiabilidad histórica de Hechos, etc.) que distaban de ser verificables mediante un estudio de las fuentes históricas basadas en una metodología histórica. Finalmente, la crítica alemana se mantuvo al margen del debate científico sobre Hechos que tenía lugar en otros países, un debate que, como veremos en el siguiente apartado, arrancaba de bases históricamente mucho más sólidas.

5. *La crítica británica del siglo XIX*

El estudio del cristianismo primitivo en general, y del libro de los Hechos en particular, iba a seguir en Gran Bretaña cauces muy distintos a aquellos por los que había discurrido en Alemania. La razón fundamental estribaba en el hecho de que en suelo británico el análisis histórico iba a partir —lo que parece naturalmente lógico— de un trasfondo histórico y de una metodología del mismo tipo. Lejos de descansar la tarea de investigación científica sobre filósofos o teólogos —como sucedía en el caso alemán—, en Gran Bretaña la misma fue emprendida por historiadores, arqueólogos y filólogos.

El pionero de esta fecunda corriente de investigación sobre el libro de los Hechos fue James Smith of Jordanhill (1782-1867), un miembro de la Royal Society. El resultado de sus investigaciones (sobre el terreno) en relación con el relato del viaje de Pablo contenido en Hch 27 quedó plasmado en su *The Voyage and Shipwreck of St. Paul* (Londres, 1848). Pese a su antigüedad, esta obra sigue siendo hoy en día no sólo un clásico sino una de las mayores aportaciones al estudio arqueológico e histórico del libro de los Hechos. La riqueza de su contenido, derivado únicamente del estudio empírico de las fuentes, debela de manera absoluta la teoría de que el relato de los Hechos en relación con el viaje y el naufragio de Pablo es fruto de la imaginación. Smith demuestra en su estudio que Lucas es un historiador fidedigno y exacto, aunque no profesional, cuyos datos pueden ser contrastados favorablemente con los de otras fuentes.

Con todo, Smith sólo había abordado un aspecto concreto en relación con el libro de los Hechos. El primer examen completo del mismo, con una metodología similar, lo proporcionaría Henry Alford (1810-1871). Éste había estudiado en Alemania y estaba

profundamente familiarizado con la crítica textual germánica, como reconoce en su *Greek Testament*[43]. Esta obra fue probablemente el comentario del Nuevo Testamento, escrito por un solo autor, más importante de todo el siglo XIX. En la parte relativa a Hechos, Alford sostiene que el autor fue Lucas y que una de las fuentes utilizadas por el mismo fue Pablo. Los discursos de Hechos son considerados como sumarios de una predicación real reelaborada por Lucas. La finalidad de la obra no fue otra que la narración edificante y veraz de unos hechos históricos. En cuanto a su datación, debía fijarse en torno al 63 d.C.

Aún más influencia que el *Greek Testament* de Alford tendría para el estudio de los Hechos la obra titulada *The Life and Epistles of St. Paul* (2 vols., Londres, 1852) de William John Conybeare (1815-1857) y John Saul Howson (1816-1885). Conybeare y Howson siguieron la metodología esbozada por Smith y procedieron a pasar el libro de los Hechos por el tamiz de las fuentes históricas escritas y arqueológicas. Al imbricar así la investigación histórica con la crítica neotestamentaria no sólo iniciaban la única senda que, a nuestro juicio, puede ser surcada para discernir el valor de los Hechos como fuente histórica (y para historiar el cristianismo primitivo), sino que también exponían la falacia metodológica típica de concepciones investigativas como las de la Escuela de Tubinga. El resultado de sus investigaciones fue una afirmación clara del valor histórico y la fidedignidad de los datos recogidos en Hechos, sirviendo así de justo precedente a la obra de Lightfoot.

Joseph Barber Lightfoot (1818-1889) fue uno de los autores que más contribuyó a través de sus estudios sobre las epístolas de Pablo[44] y los Padres Apostólicos[45] a dejar de manifiesto el carácter antihistórico de las conclusiones a las que había llegado la Escuela de Tubinga. Tras establecer el carácter auténtico de la primera carta de Clemente (escrita *ca.* 96) y de las siete cartas de Ignacio de Antioquía (escritas entre el 98 y el 117 d.C.), Lightfoot dejó de manifiesto que no existía en ninguno de los escritos la más mínima traza de un conflicto paulino-petrino. Éste tampoco aparecía en las cartas de Pablo.

Además Lightfoot publicó un par de ensayos acerca de la categoría histórica del libro de los Hechos. El primero, titulado *Discoveries illustrating the Acts of the Apostles* (Londres, 1878), tomaba como punto de partida los recientes hallazgos arqueológicos en Chipre y Éfeso. Los mismos dejaban de manifiesto que el libro de los Hechos era

43. De esta obra no hemos tenido acceso a la versión original, que apareció en cuatro volúmenes entre 1849 y 1861, sino a la de 1958, también en cuatro volúmenes, editada en Chicago en base a la séptima edición de la misma.

44. J. B. Lightfoot, *Galatians*, Londres, 1865; Id., *Philipians*, Londres, 1868; Id., *Colossians and Philemon*, Londres, 1875.

45. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 5 vols., Londres, 1885-1890.

puntillosamente exacto en la denominación de los funcionarios públicos, las referencias históricas a los mismos, la descripción de la vida local y la utilización de términos técnicos de tipo jurídico y administrativo. La conclusión final de Lightfoot en relación con la historicidad de Hechos era que «ninguna obra antigua proporciona tantas pruebas de veracidad; porque ninguna otra tiene tan numerosos puntos de contacto en todos los aspectos con la historia, la política y la topografía contemporáneas, sea griega o romana» (p. 291).

La segunda contribución de Lightfoot al estudio histórico de los Hechos fue un artículo en la segunda edición del *Dictionary of the Bible* de Smith (Londres, 1893, I, 25-43). Lightfoot identifica al autor de la «secciones-nosotros» de Hechos con el autor del libro y piensa que posiblemente haya que reconocer en él al Lucas de Col 4, 14. Data la redacción del libro a inicios de la década de los setenta, aunque rechaza la idea de que Hch 8, 26 y Lc 21, 20-24 exijan esa fecha.Con relación a la finalidad de la obra, ésta no es sino proporcionar una historia de la iglesia con propósitos edificantes.

En cuanto al libro de los Hechos, considerado como fuente histórica, presenta algunos aspectos que lo revelan como una obra fidedigna. En primer lugar, están los puntos de contacto entre Hechos y las epístolas paulinas ya indicados anteriormente por Paley y otros. En segundo lugar, nos encontramos con que una comparación de los discursos atribuidos a los diferentes apóstoles (Santiago, Pedro y Pablo) con las epístolas que llevan su nombre revela un conjunto de sorprendentes e inesperadas similitudes de pensamiento y dicción. Con todo, los mayores argumentos en favor de su historicidad proceden de los resultados emanados de las investigaciones geográficas, históricas y arqueológicas. En palabras de Lightfoot, «el escritor no es nunca traicionado por un error» (p. 35). Las obras de Frederic William Farrar[46] (1831-1903), un discípulo de Lightfoot; William Kirk Hobart[47]; Joseph Rawson Lumby[48] (1831-1895) y Thomas Ethelbert Page[49] vinieron a abundar en estas mismas conclusiones.

A finales de siglo aparecieron asimismo en Gran Bretaña un conjunto de estudios que tendrían una considerable importancia en relación con el análisis del libro de los Hechos como fuente histórica. En primer lugar, nos encontramos con el volumen inicial del *Dictionary of the Bible* de James Hastings, publicado en 1898, en el que aparecía un artículo de Arthur Cayley Headlam (1862-1947) donde se recogían los resultados de toda la investigación británica sobre el tema abonan-

46. W. Farrar, *The Life and Work of St. Paul*, 2 vols., Londres, 1879.
47. W. K. Hobart, *The medical language of St. Luke*, Dublín y Londres, 1882.
48. J. R. Lumby, «The Acts of the Apostles», en *The Cambridge Bible*, Cambridge, 1882 y *The Cambridge Greek Testament*, Cambridge, 1894.
49. T. E. Page, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1886.

do los resultados obtenidos. A esto se añadieron las *Horae Synopticae: Contribution to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford, 1898) de John Caesar Hawkins (1837-1929) —donde se identificaba al autor de las «secciones-nosotros» con el del resto del libro de los Hechos y a éste con el del tercer evangelio— y los importantísimos comentarios sobre Hechos de Richard John Knowling[50] (1851-1919) y de Richard Belward Rackham[51] (1868-1912). El primero constituye una auténtica enciclopedia histórica y lingüística para el estudio de Hechos. Sostiene la tesis del elevadísimo valor de Hechos como fuente histórica y afirma la autoría de Lucas, aunque no entra en la dilucidación de la fecha. El segundo destaca por la razonada defensa que realiza de una fecha de redacción anterior al año 64 d.C. No sólo un libro posterior a esta fecha hubiera carecido del optimismo que caracteriza a Hechos sino que además la teología, la descripción del judaísmo (y de Jerusalén) y la ausencia de referencias a la destrucción del templo obligan a contemplar una redacción previa al 70. Por otro lado, el pasaje de Lc 21, 20-24 no tiene que ser necesariamente posterior a la destrucción del 70, toda vez que presenta paralelos claros con las descripciones relacionadas con Antíoco Epífanes o el mismo Nabucodonosor[52] y que los primeros cristianos creían efectivamente en la destrucción del Templo.

A estas alturas de la investigación, los diversos eruditos británicos —que partían, al contrario que buen número de sus colegas alemanes, de bases estrictamente históricas, arqueológicas y lingüísticas— habían llegado a una serie de conclusiones comunes: tanto Hechos como Lucas se debían a un mismo autor que, muy posiblemente, era Lucas, el compañero de Pablo; la finalidad de Hechos era describir el crecimiento y la expansión de la Iglesia; no existían razones para negar la veracidad de los hechos relatados puesto que Lucas era puntillosamente exacto en su descripción de las personas, las instituciones y las nomenclaturas judías, helénicas y romanas; y, finalmente, las fuentes de las que había partido Lucas habían sido, en general, buenas e incluso excelentes: desde el capítulo 20 en adelante nos encontrábamos ante el relato de un testigo ocular. Todas estas conclusiones se verían ratificadas, y aún mejor establecidas, por la obra de William M. Ramsay (1851-1939).

Ramsay fue inicialmente un erudito dedicado al estudio de la Antigüedad clásica y de la arqueología. Como señaló J. G. C. Anderson, «la autoridad más importante de su día en la topografía, las antigüe-

50. R. J. Knowling, «*The Acts of the Apostles*», en *Expositor's Greek Testament*, Edimburgo, 1900, II, 1-554.

51. R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1901.

52. Ver en este sentido: 1 Re 8, 46; Sal 137, 9; Is 5, 5; 29, 3; 37, 33; 58, 18; Jer 6, 6; 20, 4; 52, 4-5; Ez 4, 1-3; Dn 8, 13; Os 13, 16; Zac 12, 3.

dades y la historia de Asia Menor en tiempos antiguos»[53]. Al inicio de su primer viaje por Asia Menor, Ramsay sostenía las tesis de la Escuela de Tubinga en relación con el libro de los Hechos, al que databa en el siglo II desproveyéndolo de toda importancia como fuente histórica. El cambio comenzó a producirse al analizar los datos contenidos en Hch 14. Para sorpresa suya, los mismos resultaron ser inesperadamente exactos, desde una perspectiva histórica, geográfica y arqueológica. Comenzaría entonces una reconsideración de la obra que duraría tres décadas y cuyos resultados llevarían al autor a afirmar: «Se pueden presionar las palabras de Lucas en un grado mayor que las de cualquier otro historiador, y soportan el escrutinio más riguroso y el trato más duro, siempre que el crítico conozca el tema y no vaya más allá de los límites de la ciencia y de la justicia»[54].

Por otro lado, Ramsay solventó con facilidad y partiendo exclusivamente del testimonio de las fuentes algunos de los problemas aparentes que presentaba el relato de los Hechos en relación con supuestas contradicciones entre éste y las epístolas paulinas. Así abogó por la tesis del sur de Galacia para los destinatarios de la carta a los Gálatas[55], identificando —a nuestro juicio correctamente— la visita de Gál 2 con la de Hch 11, 30 y no con la de Hch 15[56].

La obra de Ramsay gozaría —y sigue gozando en medios formados fundamentalmente por historiadores— de un predicamento ampliamente merecido. Partiendo del análisis de todo tipo de fuentes sus conclusiones obligaban a desechar de manera definitiva las teorías de la Escuela de Tubinga y puede decirse sin temor a exagerar que todos los estudiosos que han abordado la obra de Ramsay concuerdan en afirmar que sus tesis claves resultan probadas[57]. De hecho, el eco de sus investigaciones pronto se escucharía en suelo alemán.

6. *El eco alemán*

Las obras de Theodor Zahn (1838-1933) y Adolf Harnack (1851-1930) denotan igualmente el intento de acercarse al libro de los Hechos desde una perspectiva histórica y no a partir de un esquema filosófico predeterminado. Zahn se ocupó de las divergencias entre el texto

53. J. G. C. Anderson, *Dictionary of National Biography*, 1931-1940, 727.

54. W. Ramsay, *The Bearing of the Recent Discoveries on the Trustworthiness of the New Testament*, Londres, 1915, 89.

55. W. Ramsay, *Historical commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1899, 1-234.

56. W. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, Londres, 1897, 54-64.

57. Ver en este mismo sentido A. N. Sherwin-White, *Roman society and Roman law in the New Testament*, Oxford, 1963, 189: «cualquier intento de rechazar la historicidad básica (de los Hechos) incluso en asuntos de detalle debe ahora parecer absurdo»; W. W. Gasque, *Sir William Ramsay*, Grand Rapids, 1966, 23-37, e Id., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Tubinga, 1975, c. VII.

alejandrino y el occidental del libro de los Hechos en el segundo volumen de su *Einleitung in das Neue Testament* (2.ª ed., 1900, 339-60), y desarrolló más a fondo el tema en una monografía[58] y en su comentario al libro de los Hechos[59]. Zahn sostenía que las diferencias entre ambos textos no podían atribuirse a copistas y que además no evidenciaban contradicciones entre sí. Suscribía, por tanto, la tesis de que el texto occidental era el más antiguo y que el alejandrino no era sino una revisión del mismo de la que se había suprimido lo no esencial. Zahn creía también que el autor de Hechos había pensado en redactar un tercer libro pero que su propósito finalmente quedó frustrado. Hechos tenía la finalidad de narrar la historia de los orígenes del cristianismo a la manera de los historiadores griegos y constituye una obra históricamente digna de confianza, como se desprende de su coincidencia con las fuentes clásicas, tanto escritas como arqueológicas, y con los epístolas paulinas.

Adolf Harnack no puede ser considerado bajo ningún concepto como un autor conservador y, de hecho, manifestó a lo largo de su obra un criterio absolutamente independiente. Seguramente fue el teólogo alemán que contó con una mayor influencia tanto dentro como fuera de su país y estaba destinado a convertirse en su tiempo en uno de los mayores defensores de la historicidad de las obras lucanas. Entre 1906 y 1911, Harnack escribió tres importantes estudios sobre los libros lucanos para su *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*. El primero[60] se ocupaba fundamentalmente del problema de la autoría y de si el libro de Hechos podía o no haber sido escrito por Lucas, el compañero de Pablo.

La tradición señalaba en relación al autor de Hechos que era el Lucas de las cartas paulinas, es decir, un griego, un médico, un compañero ocasional de Pablo y un natural de Antioquía. Partiendo del estudio de los Hechos, Harnack llegaba a la conclusión de que:

1) Lucas no era mencionado nominalmente en Hechos, que es lo que cabría esperar de él si fuera el autor.

2) Tanto Hechos como el evangelio muestran haber sido escritos no por un judío sino por un griego.

3) La forma literaria de la obra señala a un autor de cultura elevada y el estilo y la manera de acercarse al tema señalan que su profesión era la medicina.

4) El autor fue un testigo ocular porque ésa es la única explicación satisfactoria de las «secciones-nosotros» y más teniendo en cuenta su unidad lingüística con el resto de la obra.

58. Th. Zahn, *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas*, Leipzig, 1916.

59. Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 2 vols., Leipzig, 1918 y 1921.

60. A. Harnack, *Lukas der Arzt: Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906.

5) El autor fue un compañero de Pablo en la obra misionera (16, 10 y 13), y

6) El autor muestra una cierta afinidad con Antioquía, sobre todo en la primera parte de la obra.

Todo encajaba, por tanto, con la tesis tradicional.

En cuanto al valor de Lucas como historiador, no cabe duda de que sería deseable un relato más completo de la comunidad jerosolimitana pero, a la vez, no puede cuestionarse la historicidad de su descripción en relación con la misma y, más concretamente, con el funcionamiento de la comunidad, la muerte de Esteban o los motivos de la primera persecución. De hecho, Lucas es mucho más digno de confianza en su comprensión del cristianismo primitivo que los autores que le sucederían sólo unas décadas después. Sus fuentes eran fundamentalmente personales, incluyendo a Marcos y Felipe en especial.

En relación con las supuestas discrepancias entre Hechos y las epístolas, Harnack sostenía que los críticos las habían enfatizado exageradamente y que, de hecho, las coincidencias resultaban enormes[61]. Así, la postura hacia el judaísmo del Pablo de los Hechos coincide con Rm 11; el discurso a los ancianos de Mileto recuerda las cartas a los Tesalonicenses y las palabras de 13, 38-39 tienen el mismo espíritu de Gálatas y Romanos, etc.

La segunda monografía de Harnack sobre los Hechos[62] constituye uno de los exámenes más exhaustivos de los aspectos cronológico, geográfico, cultural, prosopográfico y taumatúrgico del libro de los Hechos. En ella Harnack se manifiesta aún más convencido de que Lucas fue el autor de la obra, así como de la fiabilidad de la misma como fuente histórica. Ésta no es sólo una obra genuinamente histórica en sus líneas maestras, sino que resulta «también digna de confianza en la mayoría de los detalles que contiene» (p. 222). De hecho, las mismas cartas de Pablo son una prueba de la veracidad de la mayor parte de la obra. Lucas puede ser acusado de tender a la brevedad, de ser crédulo en relación con lo milagroso y de estilizar en ocasiones los sucesos importantes, pero en comparación con los historiadores de su época —no digamos ya con los charlatanes religiosos de la misma— se encuentra situado muy cerca de la cima.

Harnack refutaba también en esta obra la tesis de que Lucas pretendía mostrar una imagen favorable de los romanos y negativa de los judíos. De hecho, un examen cuidadoso de Hechos evidenciaba que muchos judíos eran tratados de manera positiva mientras que buen número de funcionarios romanos eran descritos en forma considerablemente desfavorable. Finalmente, se distanciaba de la opinión expre-

61. Posteriormente Harnack señalaría en su segundo estudio sobre los Hechos (pp. 199-205) treinta nueve coincidencias entre los primeros capítulos de este libro y las cartas de Pablo.

62. *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908.

sada en su primera obra sobre Hechos en la que databa el libro en torno al año 80 d.C. Dos años más tarde, en un *excursus* a esta segunda obra, daba seis razones para apoyar una fecha temprana, aunque no tomaba una postura decidida entre las opciones del reinado de Tito, los inicios del de Domiciano o incluso los primeros años de la década de los sesenta. Sería en su tercera monografía[63] cuando abogaría definitivamente por fechar la redacción del libro en el año 62 d.C.

En 1921, aunque la obra ya estaba concluida a finales de la I Guerra Mundial, tuvo lugar una magnífica aportación al estudio del libro de los Hechos como fuente histórica[64]. Esta vez procedía del campo católico y se debía a Alfred Wikenhauser (1883-1960). Este autor abogaba por un criterio de comprobación de la historicidad de Hechos basado en su comparación con las fuentes históricas de que disponemos. Wikenhauser señalaba algunas debilidades en el libro como el carácter escueto de la primera parte y la dificultad de conciliar Gál 2 y Hch 15, pero llegaba a la conclusión de que su historicidad quedaba confirmada de manera innegable por la evidencia interna y externa de la obra. Por otro lado, a diferencia de Ramsay, él había abordado el tema no tanto desde aspectos aislados cuanto desde una perspectiva global y generalizada.

Una contribución aún más importante, desde un punto de vista histórico, fue la realizada por Eduard Meyer en su estudio sobre los orígenes del cristianismo[65], cuyo tercer volumen está dedicado en buena medida al libro de los Hechos. Pese al tiempo que ha pasado desde su redacción, la obra de Meyer sigue resultando impresionante por la cantera de material histórico que contiene. Sus conclusiones fueron similares a las de Ramsay, aunque Meyer es mucho más sistemático en su exposición. Al igual que este último y que Harnack, Meyer manifiesta su oposición al escepticismo de los hipercríticos en relación con el valor histórico de Hechos. Desde su punto de vista, Hechos debería ser tratado como un documento histórico más y aquí es donde, a su juicio, fracasan los autores en la línea de Baur o de Overbeck, ya que se acercan a Hechos de una forma que no lo haría ningún historiador, por ejemplo, al obviar el estudio de las fuentes contemporáneas como podían ser las arqueológicas. Meyer concluía en su estudio que Hechos era una obra fiable desde una perspectiva histórica, escrita por Lucas en la línea de los historiadores griegos.

63. A. Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der Synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1911.
64. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster, 1921.
65. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols., Stuttgart y Berlín, 1921-1923.

IV. LA VISIÓN DEL LIBRO DE LOS HECHOS DURANTE EL SIGLO XX

La alta crítica no se manifestó abierta a los resultados de los estudios realizados por los autores que hemos examinado en los últimos apartados. Ramsay prácticamente fue ignorado en Alemania, Zahn fue considerado poco crítico, Harnack, alabado por otras aportaciones suyas, fue tachado de superficial en sus estudios sobre Hechos, Wikenhauser era católico y Meyer fue rechazado porque había estudiado el libro de los Hechos desde la perspectiva de un historiador de la Antigüedad. De esta forma, la «crítica ortodoxa» entró en el siglo XX volviendo la espalda a las aportaciones más importantes del siglo XIX en relación con el libro de los Hechos. Paralelamente, en Gran Bretaña, los estudiosos apoyaban de manera prácticamente unánime el carácter históricamente fidedigno de Hechos, algo que contaba con importantes paralelos al otro lado del Atlántico.

1. *La contribución norteamericana*

El estudio crítico del libro de los Hechos fue relativamente tardío en el continente americano y por ello no es de extrañar que obras de cierto predicamento como la de Joseph Addison Alexander (1809-1860)[66] no contaran con un trasfondo científico mínimo. Un caso diferente fue el de *A History of Christianity in the Apostolic Age* (Nueva York y Edimburgo, 1897), de Arthur Cushnman McGiffert (1861-1923), que, seguidor originalmente de Baur y Overbeck, había sido ganado finalmente por algunos de los puntos de vista de Harnack. McGiffert sostenía que Hechos era una obra histórica fidedigna, así como que los discursos de los primeros capítulos reproducían la teología de la comunidad jerosolimitana. Apoyaba asimismo la tesis de los gálatas del sur y sostenía que el autor no había sido un compañero de Pablo, aunque sí había utilizado un diario de viaje —las «secciones-nosotros»— pertenecientes posiblemente a Lucas. La forma final del libro posiblemente habría que datarla durante el reinado de Domiciano.

Desde McGiffert —y pasando por alto a Charles Cutler Torrey (1863-1956), que realizó un magnífico estudio sobre las fuentes arameas de los primeros capítulos de Hechos[67] y que sostenía la existencia de una primera redacción de Hechos hacia el 49 o 50 utilizada por Lucas—, no nos encontramos con una aportación de relevancia hasta Henry Joel Cadbury (1883-1974), que trabajó en relación con Lucas-

66. J. A. Alexander, *The Acts of the Apostles*, 2 vols., Nueva York, 1857.

67. C. C. Torrey, «The Translations made from the original Aramaic Gospels», en *Studies in the History of Religion presented to C. H. Toy*, ed. por D. G. Lyon y G. F. Moore, Nueva York, 1912, 269-317. Un nuevo estudio sobre la tesis de Torrey en Max Wilcox, *The semitisms of Acts*, Oxford, 1965.

Hechos durante cerca de medio siglo. Sin embargo, la obra de mayor importancia en relación con nuestro tema es *The Beginnings of Christianity* (Londres, 1920-1933). Aunque sus editores, Frederick John Foakes-Jackson (1855-1941) y Kirsopp Lake (1872-1946), eran británicos, desarrollaban su trabajo en Estados Unidos cuando la obra se publicó y también eran de este país buen número de los participantes en la misma. No podemos detenernos en un análisis pormenorizado de las distintas partes de la obra, pero sí podemos señalar entre sus conclusiones más relevantes las siguientes:

1) el uso de términos médicos en Hechos que no pueden ser explicados sólo como pertenecientes a un vocabulario culto,

2) la existencia de fuentes arameas —al menos dos— detrás de los primeros capítulos,

3) el carácter de instrucción religiosa y apología frente a los paganos de la obra,

4) la inexistencia de contradicciones entre las cartas paulinas y Hechos (ya que la visita de Gál 2 debe identificarse con la de Hch 11), y

5) la negativa de la superioridad del texto occidental de Hechos.

El juicio histórico sobre la obra es muy positivo en relación con la segunda parte, bien porque el autor fue testigo ocular (Cadbury), bien porque tuvo acceso a documentos de un testigo ocular (Lake). En cuanto a la primera parte, sin llegar al nivel de la segunda, es en conjunto fidedigna, subyaciendo en ella fuentes posiblemente arameas (Lake).

De 1916 a 1936 aparecieron en Estados Unidos las obras posiblemente más importantes relacionadas con el libro de los Hechos, siendo *The Beginnings of Christianity* la mejor y más extensa de todas, aunque también tuvieron importancia las aportaciones de la denominada Escuela de Chicago y, especialmente dentro de la misma, las de John Knox (1900-), autor de *Chapters in a life of Paul* (Nueva York y Nashville, 1950). Éste proponía, para el estudio biográfico de Pablo, utilizar como primera fuente las cartas y como secundaria los Hechos. Con todo, consideraba esta última obra como históricamente fiable.

La contribución norteamericana al estudio de Hechos como fuente histórica resultó, pues, en la primera parte del siglo XX de considerable importancia. Sus conclusiones rechazaban las tesis de la «ortodoxia crítica» y aunque no suscribían —más bien se abstenían de hacerlo— las posturas de los autores británicos (y de Zahn, Harnack o Meyer) en lo relativo a la autoría o datación del libro de los Hechos, sí recogían su visión en relación a su fiabilidad como obra histórica. Pese a lo documentado y enciclopédico de sus exposiciones, las mismas, una vez más, fueron pasadas por alto por la «ortodoxia» de la alta Crítica.

2. *La* Formgeschichte

La *Formgeschichte* ha sido considerada como el desarrollo más importante conseguido en el estudio de los evangelios desde la I Guerra Mundial. La finalidad pretendida por esta metodología es pasar por encima de la forma escrita para llegar a la tradición oral subyacente mediante un análisis del texto concreto. El logro final sería descubrir el *Sitz im Leben* o contexto vital de cada perícopa o dicho en la vida de la Iglesia primitiva y, quizá, en la de Jesús. El pionero en la utilización de esta metodología en relación con el libro de los Hechos fue Martin Dibelius (1883-1947), que, mediante una serie de ensayos escritos entre 1923 y 1947[68], ha modelado realmente la «crítica ortodoxa» alemana de este siglo a semejanza de como lo hizo Baur en el pasado.

La metodología de Dibelius quedó ya expresada en un trabajo inicial[69] cuyos puntos de vista no se vieron modificados posteriormente. Para Dibelius, en el libro de los Hechos subyacen un cierto número de tradiciones breves que han sido manejadas de forma independiente y que el autor ha ido insertando en su narración, a menudo embelleciéndolas. Dibelius aísla trece de estas unidades literarias breves y se dedica al estudio de las mismas[70] sin proceder a un examen detallado de la obra en su conjunto. A la vez pasa por alto totalmente el debate científico previo iniciando su ensayo con la afirmación de que es inútil intentar un acercamiento histórico al libro y de que el mismo sólo puede ser abordado de acuerdo a la *Stilkritik* propuesta por él. El punto de partida, a nuestro juicio, no puede ser más discutible. De hecho, implica, en primer lugar, despreciar todos los resultados de la investigación histórica previa, y descartar sin motivación justificada la metodología científica que proporciona la historia, para, finalmente, imponer como única vía de acercamiento al texto la creada como un dogma infalible por el autor. Arrancando de aquí, Dibelius podía afirmar lo que deseara y, desde nuestro punto de vista, no se privó de hacerlo. Así, sostuvo que Hechos, salvo unas pocas historias, debía atribuirse totalmente a la imaginación del autor, al que, no obstante, no tenía inconveniente en seguir considerando historiador.

68. M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Gotinga, 4.ª ed., 1961, contiene once de estos ensayos.

69. M. Dibelius, «Stilkritisches zur Apostelgeschichte», en *Eucharisterion für H. Gunkel*, Gotinga, 1923, II, 27-49.

70. Éstas son la resurrección de Tabita (9, 36-42); la conversión de Cornelio (10, 1-11, 18); la curación del cojo en Jerusalén (3, 1-10); la conversión del eunuco etíope (8, 26-39); el pecado y el castigo de Ananías y Safira (5, 1-11), el enfrentamiento de Pablo y Elimas (13, 8-12), la historia de Simón el mago (8, 9-24), la resurrección de Eutico (20, 7-12), la historia de los hijos de Esceva (19, 14-16), la muerte de Herodes (12, 20-23), la estancia de Pablo y Bernabé en Listra (14, 8-18), la huida de Pedro de la cárcel (12, 5-17) y la estancia de Pablo y Silas en la prisión de Filipos (16, 25-34).

No puede achacarse a todos los seguidores de la *Formgeschichte* los excesos de Dibelius, pero poco puede dudarse acerca de que su especial enfoque no es en absoluto de recibo si pretendemos abordar el libro de los Hechos desde una perspectiva científica. Por ello no es de extrañar que los principales ataques contra Dibelius hayan procedido de historiadores que analizan el tema desde la perspectiva que proporciona el estudio comparado de las distintas fuentes. Un ejemplo de éstos lo constituyó Bertil Gärtner[71], que en una brillantísima monografía dejó de manifiesto lo insostenible de las tesis dibeliusinas. Partiendo del discurso pronunciado por Pablo en el Areópago —que Dibelius, contra toda evidencia histórica, atribuye a la imaginación del autor adscribiéndolo a una raíz estoica—, Gärtner pone de manifiesto, a partir de un análisis comparativo de las fuentes, que el mismo es una adaptación cristiana de las predicaciones judías de la Diáspora, a lo que se une el hecho de que presenta numerosos puntos de contacto con el Pablo de las epístolas. De hecho, no es de extrañar que R. P. C. Hanson, tras evaluar los dos puntos de vista, optara por aceptar el de Gärtner[72].

Con todo, la nueva crítica «ortodoxa», ligada al método de la *Formgeschichte*, iba a lanzarse a aplicar la metodología a-histórica de Dibelius con ferviente entusiasmo. Tanto Ernest Haenchen (1894-)[73] como Hans Conzelmann (1915-)[74] constituyen paradigmas de esta actitud. Aunque el primero niega que Lucas fuera el autor de los Hechos —algo que Dibelius estaba dispuesto a admitir— y se aparta de algunas de las conclusiones de Dibelius, los puntos de coincidencia, especialmente en lo relativo a la historicidad del libro de los Hechos, son indiscutibles.

En cuanto al segundo, cuya influencia posterior es innegable, llega al extremo de afirmar que todo el relato del viaje de Pablo por las ciudades mencionadas en el libro es pura invención del autor, debiendo darse el carácter de ficticio no sólo al relato en sí sino también a sus detalles (algo prácticamente imposible de afirmar desde la obra de Smith). Los trabajos de Paul Vielhauer sobre Pablo[75], aunque posteriores, arrancan también de estos mismos puntos de vista.

Una vez más, parecen repetirse algunas de las peores manifestaciones ya contempladas en la Escuela de Tubinga: se obvian las fuentes históricas, se abandona la metodología histórica y se encorseta la fuente en un esquema metodológico preconcebido que, lógicamente, da los resultados previstos. A esto se añade un desdén (no nos atrevemos a

71. B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala, 1955.

72. R. P. C. Hanson, *The Acts*, Oxford, 1967, 177-183.

73. E. Haenchen, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, vol. 3: *Die Apostelgeschichte*, Gotinga, 10.ª ed., 1956.

74. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga, 1954.

75. P. Vielhauer, «Zum Paulinismus der Apostelgeschichte»: *Evangelische Theologie* 10 (1950-1951), 1-15.

calificarlo de desconocimiento) del debate y las aportaciones previas contrarias a su perspectiva específica. El eco de tal postura es innegable pero es dudoso que, al mismo tiempo, sea deseable, y por ello no es de extrañar que su influencia, fuera de Alemania al menos, haya sido más limitada.

3. *Las últimas aportaciones*

Excede con mucho el objetivo de este apéndice detallar todas las aportaciones al estudio de los Hechos como fuente histórica posteriores a Dibelius, Haenchen o Conzelman, pero sí resulta obligatorio hacer referencia a las más destacadas antes de pergeñar algunas conclusiones sobre la investigación mantenida hasta la fecha.

El primer autor de importancia que mencionaremos es W. L. Knox, que entre 1925 y 1948 escribió una serie de monografías acerca del cristianismo primitivo de notable relevancia[76]. Para Knox, el autor de los Hechos fue Lucas. Las fuentes utilizadas son en su mayoría orales aunque subyace una escrita en los cinco primeros capítulos. Insiste asimismo en que no puede identificarse la visita de Gál 2 con la de Hch 15 y que debería más bien identificarse con la de Hch 11, 30. En cuanto a los datos sobre la teología y la historia del cristianismo primitivo contenidos en la obra, son exactos, pudiendo considerarse fidedignos desde el punto de vista de las fuentes.

Una aportación aún más importante al estudio de los Hechos es la contenida en las obras de F. F. Bruce, posiblemente el mayor especialista en Pablo de nuestro siglo. Autor de tres comentarios sobre el libro de los Hechos[77], su perspectiva es estrictamente histórica. Considera que Hechos es una fuente histórica fidedigna y que los presuntos conflictos entre Hechos y las cartas de Pablo son más aparentes que reales, no pudiendo mantenerse la tesis tubinguista acerca de un enfrentamiento entre Pablo y los judeo-cristianos. De la misma manera considera que la actitud hacia los judíos del Pablo de las epístolas es similar a la del Pablo de los Hechos. Estima posible que haya una fuente aramea detrás de algunos de los primeros capítulos de Hechos y sostiene que la obra fue escrita por Lucas en una fecha temprana, aunque es difícil saber con exactitud en qué punto entre el 69 y el 96. Con todo, cabe la posibilidad de que resulte anterior al 70 d.C. sobre la base de que:

1) no hay uso de las cartas paulinas,
2) es la mejor explicación para el final brusco del libro,

76. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925; Id., *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939; Id., *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, Londres, 1944, e Id., *The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1948.

77. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1951, e Id., *Commentary on the Book of the Acts*, Grand Rapids y Londres, 1952. En el curso de este estudio hemos utilizado su *The Books of Acts*, Grand Rapids, 1990.

3) no hay referencias a la muerte de Pablo,

4) la visión de la autoridad romana hubiera sido mucho peor tras la persecución de Nerón,

5) no hay referencias a la guerra del 66 d.C. ni a la destrucción del templo,

6) hay una insistencia en temas que eran importantes antes de la caída de Jerusalén, y

7) la teología es primitiva.

A conclusiones muy similares a las de Bruce, aunque desde una perspectiva independiente, llegaba Williams[78]. Este autor insiste en el carácter fidedigno de los Hechos como fuente histórica, en la identificación de la visita de Gál 2 con la de Hch 11, 30, en lo convincente de una fecha de redacción temprana (aunque no necesariamente tenga que rondar los años del 62 al 64) y en la veracidad de los discursos contenidos en la obra en cuanto reflejos del pensamiento de Pedro, Esteban y Pablo. Williams sugiere además que quizá el libro de los Hechos pudo preceder a la redacción definitiva de Lucas. En una línea muy similar en cuanto a la calificación positiva de Hechos como fuente histórica también discurren las obras de G. H. C. MacGregor[79], R. R. Williams[80] y E. M. Blaiklock[81].

Un estudio notable ha sido también el del suizo R. Morgenthaler[82], que, a la vez que insistía en el carácter fiable de Hechos como fuente histórica, resaltaba los supuestos dobletes a los que juzgaba históricamente ciertos y debidos a la disposición literaria de la obra, un punto de vista que sería desarrollado por M. D. Goulder[83] en relación a los paralelismos entre Hechos y Lucas, y la influencia sobre ambos del Antiguo Testamento.

La obra de Étienne Trocmé sobre los Hechos[84], dedicada en buena medida al estudio de las fuentes, considera a este libro como una obra histórica en base a sus fuentes, su despliegue de conocimiento en relación con las instituciones políticas y sociales mencionadas y su uso del lenguaje. La obra persiguió originalmente informar a los cristianos y defender a Pablo de algunos judeo-cristianos hostiles al mismo que todavía gozaban de autoridad en torno al 80-85 d.C. Con todo, este propósito no pervierte el valor de los datos históricos en grado alguno. En relación con las fuentes, Trocmé considera que podría existir alguna aramea para los cinco primeros capítulos y que las «secciones-

78. C. S. C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, Londres y Nueva York, 1957.
79. G. H. C. MacGregor, «Acts», en *The Interpreter's Bible*, 9, Nashville y Nueva York, 1954, 3- 352.
80. R. R. Williams, «Acts», en *Torch Bible commentaries*, Londres, 1953.
81. E. M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1959.
82. R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*, Zurich, 1949.
83. M. D. Goulder, *Type and History in Acts*, Londres, 1964.
84. E. Trocmé, *Le Livre des Actes et l'histoire*, París, 1957.

nosotros» son el relato de un testigo ocular, quizá el mismo Pablo. Todas estas tradiciones no han experimentado manipulación e incluso en el caso de los discursos de Pedro y Esteban reflejan una notable solidez. Por todo ello, Hechos debe ser considerado como una obra de gran valor histórico. Pese a su enorme interés, la obra de Trocmé, que, por supuesto, puede ser discutida en algunos puntos, no parece haber despertado prácticamente ningun eco ni en el mundo germánico ni en el anglosajón.

Posiblemente uno de los intentos más brillantes de reexamen de muchas de las posturas de la «crítica ortodoxa» sea el realizado en varias obras por Johannes Munck[85]. Éste ha señalado muy acertadamente que aunque de manera formal Baur y sus seguidores son rechazados por el conjunto de la comunidad científica, sin embargo los puntos de vista de los mismos han seguido siendo repetidos sin someterlos a un examen crítico. Uno de ellos sería la suposición de que existía un enfrentamiento entre Pablo y los judeo-cristianos cuando la única base en las fuentes se halla en Gál 2, 9 y este pasaje no se refiere, en realidad, a aspectos doctrinales sino meramente disciplinarios. Tampoco puede sostenerse a partir de las fuentes la afirmación de que los primeros cristianos sólo diferían de los judíos en creer que Jesús era el Mesías. Los judeo-cristianos eran tan universalistas como Pablo y creían en la predicación de un Evangelio primero a los judíos y luego a los gentiles. Fue la iglesia posterior la que perdió esa visión volviéndose a predicar sólo a los gentiles.

En un comentario posterior sobre Hechos que se publicó póstumamente[86], Munck apuntó a que la obra se había escrito durante el periodo de prisión de Pablo en Roma y que el autor no había inventado ni incidentes ni discursos sino que se había valido de fuentes tradicionales. Asimismo, abogó aún más por el carácter fidedigno históricamente del libro. Munck atacaba en esta obra, partiendo de las mismas fuentes, el carácter insostenible desde un punto de vista científico de la metodología utilizada por Dibelius, Haenchen, Conzelman y otros. Una óptica muy similar ha sido la seguida también por A. J. Mattil, Jr.[87], el católico Jacques Dupont[88] y W. Ward Gasque[89], siendo la primera y la tercera dos magníficos prontuarios de buen número de las posturas mantenidas hasta la fecha con conclusiones favorables a la historicidad de Hechos.

En 1963 sería publicada una obra histórica que, a nuestro juicio,

85. J. Munck, *Paul and the salvation of mankind, Londres, 1959; Idem, Christ and Israel*, Filadelfia, 1967.

86. J. Munck, *The Acts of the Apostles*, Garden City, 1967.

87. A. J. Mattil Jr., *Luke as a Historian in Criticism since 1840*, tesis doctoral, Vandelbilt University, 1959.

88. J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes*, Brujas, 1960.

89. W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Tubinga, 1975.

resulta de primerísima importancia. Nos referimos a *Roman society and Roman law in the New Testament* (Oxford, 1963), de A. N. Sherwin-White. El autor estudia específicamente el proceso de Jesús a la luz del derecho romano, el trasfondo legal, administrativo y municipal del mundo de los viajes de Pablo, así como el social y económico del relato sinóptico sobre Jesús. Sherwin-White concluye que la historicidad del libro de los Hechos está probada más allá de cualquier duda si le aplicamos la metodología de la crítica histórica. En su opinión, resulta imposible que un autor que viviera relativamente más tarde de los sucesos narrados hubiera podido ser tan exacto. Pese a lo notable de este libro, lo cierto es que apenas ha hallado eco fuera del mundo anglosajón e incluso en éste sólo parece que haya sido utilizada a fondo por R. P. C. Hanson[90]. Este autor, a partir del estudio combinado de las fuentes, llega a una conclusión no sólo favorable a la historicidad de Hechos —salvo algunos errores de detalle de los primeros capítulos— sino también a su descripción del mundo mediterráneo en el periodo comprendido entre el 41 y el 70 d.C. aproximadamente. Para Hanson, la visita de Gál 2 debe ser identificada con la de Hch 11, 30.

En la década de los 80, finalmente, el estudio del libro de los Hechos ha recibido dos aportaciones de valor proporcionadas por las obras de M. Hengel[91] e I. H. Marshall[92]. El primero ha dejado de manifiesto la unidad literaria de la obra con el tercer evangelio; la base fáctica de las «secciones-nosotros»; la incardinación de la obra dentro de una corriente historiográfica helenística que no sacrifica la veracidad al deseo de edificar; la existencia de una fuente antioquena tras los capítulos 6-15; su carácter fundamentalmente de «monografía histórica» y la imposibilidad de identificar el suceso relatado en Hch 15 con el señalado en Gál 2. En cuanto al segundo, insiste en la notable exactitud histórica del autor (al que identifica con Lucas), la dificultad de acceder a un conocimiento exacto de las fuentes utilizadas, la base histórica de los discursos y la posibilidad de datar la obra en torno a un perido de tiempo posterior al año 62 y anterior al 70. En términos generales, ambas obras presentan una metodología histórica (aunque la de Marshall manifiesta mucho interés asimismo por el análisis teológico) y coinciden en sus conclusiones con un conjunto de autores que van de Jordanhill a Sherwin-White o Bruce, pasando por Ramsay, Zahn, Harnack o Meyer, en estimar los Hechos como una fuente histórica de enorme importancia y considerable exactitud.

Hemos ya expuesto nuestro punto de vista en relación con Hechos como obra histórica en el apartado específico de este estudio dedicado

90. R. P. C. Hanson, *The Acts*, Oxford, 1967.
91. M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, Filadelfia, 1980.
92. I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, Leicester, 1980 (reedición en Grand Rapids, 1991).

a las fuentes escritas, por lo que resulta ocioso repetirlo aquí. No obstante, sí resulta obligatorio señalar dos conclusiones que se desprenden del análisis del acercamiento histórico que ha recibido la obra lucana como fuente especialmente en los tres últimos siglos.

Para empezar, resulta claro que el hecho de que, en términos generales, las aproximaciones al libro de los Hechos han partido de una metodología histórica —incluyendo en la misma el empleo de ciencias auxiliares como la arqueología, la geografía, la historia del derecho o la filología— o bien de una filosófico-teológica. La aproximación filosófico-teológica nos proporcionó a Baur y la Escuela de Tubinga en el siglo XIX y a Dibelius y sus epígonos en el XX. Por el contrario, la histórica ha contado en su haber con las aportaciones de Smith, Ramsay, Zahn, Harnack, Meyer, Lake, Foakes-Jackson, Cadbury, Sherwin-White, Bruce o Hengel, entre otros.

La primera conclusión a la que llegamos tras este estudio panorámico es la de que si bien la aproximación histórica puede diferir en detalles menores como la autoría o la datación, en términos generales, llega a conclusiones positivas sobre el valor histórico del libro de los Hechos considerándolo una fuente fidedigna históricamente hablando e incluso, ocasionalmente, extraordinaria en relación con su tiempo. Por el contrario, el enfoque filosófico-teológico —que, en términos generales, es muy negativo en su valoración del libro de los Hechos— ha emitido una serie de teorías sobre el cristianismo primitivo que, pese a su predicamento, no han logrado en el curso de dos siglos ser ni siquiera mínimamente comprobadas desde una perspectiva de estudio de las fuentes, salvo que se recurra a lo que podríamos denominar la «tautología de Dibelius»: «la conclusión A es falsa, los historiadores sostienen la conclusión A pero están errados porque la única manera de acercarse a la fuente es la propuesta por mí». Sin pretender caer en el sarcasmo, ésa es la formulación casi literal de la metodología de Dibelius realizada por él mismo[93].

Que hay resultados diversos y acercamientos distintos es cierto y a partir de sus causas es como llegamos a la segunda conclusión: sólo la metodología histórica y las conclusiones alcanzadas mediante el uso de la misma pueden considerarse legítimamente científicas y aceptables. No pueden rechazarse sin más las aportaciones de la filosofía o de la teología en relación con el libro de los Hechos en lo que a su contenido se refiere, pero, a nuestro juicio, no cabe duda de que ninguna de estas dos disciplinas —su carácter científico es cuanto menos cuestionable— posee una metodología apropiada para delimitar el

93. Un análisis reciente (y, profundamente, negativo) de esta metodología al identificarla más con el prejuicio filosófico que con la investigación científica en E. Linnemann, *Historical Criticism: Methodology or Ideology?*, Grand Rapids, 1990.

grado de veracidad de una obra histórica. En este sentido, la historia de los estudios sobre Hechos es sólo un botón de muestra. Partiendo de presupuestos imaginativos y brillantes —pero no verificados con las fuentes sino más bien insostenibles a la luz de las mismas— tanto la Escuela de Tubinga como buen número de los sustentadores de la *Formgeschichte* han abordado el tema del valor de los Hechos como fuente histórica y llegado a conclusiones no sólo carentes de base histórica que, por desgracia, se han filtrado de manera acrítica incluso en obras realizadas por historiadores a veces más atentos a los últimos trabajos escritos que al estudio de las fuentes. Es nuestra firme convicción que sólo la metodología propia de las ciencias históricas permite un acercamiento científico a las cuestiones debatidas. Por ello, arrancar desde otras plataformas conduce inexorablemente a una obra que entra más en el terreno de la creación especulativa que en el de la sana investigación. De ahí la importancia que damos en este trabajo, como se habrá podido comprobar, al estudio directo de las fuentes por encima de otras aproximaciones y de ahí que resulte inexcusable para historiar los orígenes del cristianismo devolver tal investigación a su metodología adecuada liberándola de corsés como los que le han proporcionado históricamente la Escuela de Tubinga o los seguidores de Dibelius.

APÉNDICE II

¿QUIÉNES ERAN LOS *MINIM*?

La identificación de los *minim* con los judeo-cristianos ha resultado históricamente mayoritaria, pero no por eso ha discurrido sin discusión. A inicios de siglo, Moritz Friedländer[1] intentó mostrar que los *minim*, con los que nos encontramos en la literatura talmúdica, no eran judeo-cristianos, sino herejes judíos cuyo origen tendría que ser situado en tiempos anteriores a la aparición del cristianismo. En favor de tal tesis se hallaba, desde su punto de vista, el hecho de que el significado exacto de la palabra se había perdido, como sucede, hasta cierto punto, con saduceos, esenios y fariseos[2].

Aunque Friedländer admitió el hecho de que existió toda una política de los fariseos, ya durante el siglo I d.C., encaminada a situar bajo el anatema determinada literatura judía, empero adujo que tal proceso había sido prolongado y que no se había producido de la noche a la mañana[3]. Además, resultaba imposible identificar a los judeo-cristianos con los *minim*, teniendo en cuenta que, según su punto de vista, estos últimos negaban la creencia en la resurrección, que sabemos que, históricamente, fue de importancia capital para los primeros[4]. La tesis de Friedländer encontró escaso eco entre los eruditos y fue rebatida de una manera contundente por R. Travers Herford[5]. Con

1. M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, Gotinga, 1898.
2. M. Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlín, 1905, 171.
3. M. Friedländer, *Die religiösen...*, 172.
4. *Ibid.*, 178.
5. R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, 1903, 122 y 145. Con posterioridad, Herford volvió a tocar el tema (*Jewish Studies in memory of George A. Kohut*, Nueva York, 1935, 359 ss.) y aunque concedió que quizá el calificativo podía tener alguna conexión con algun grupo gnóstico pre-cristiano, siguió insistiendo en que el mismo «cuando se convierte en término de reproche y aguda controversia se refiere a los judeo-cristianos».

todo, en periodo relativamente reciente ha experimentado lo que podríamos considerar una reformulación por parte de autores como G. Vermes[6], A. Segal[7] y S. Lieberman[8].

En las páginas siguientes abordaremos el problema del origen del término *minim,* así como de la identificación de aquellos a quienes se aplicaba.

I. EL ORIGEN DEL TÉRMINO *MIN*

La etimología de la palabra *min* (pl. *minim*) ha constituido históricamente un reto para los estudiosos y las posibilidades esgrimidas en relación con la misma han sido diversas[9]. En cualquiera de los casos, existe acuerdo en que el contenido del término es obviamente peyorativo y, por tanto, resulta bastante posible que derivara de alguna raíz susceptible de recibir un significado insultante.

Se ha apuntado a la posibilidad de que derive de la raíz árabe *man,* que significa «mentir», o del siríaco —tomado del griego— *manía* que equivale a «estupidez» (Levy); Herford —partiendo de Friedmann— la relacionó con *min,* que aparece en el Antiguo Testamento con el significado de «clase» o «especie», pero que —al igual que *zan* y *zanah*— habría experimentado una evolución semántica en el período talmúdico viniendo a significar «infidelidad», lo que, en sentido religioso, equivaldría a decir «apostasía». El término se referiría, pues, a judíos generalmente, aunque, en algunas ocasiones, se aplique a gentiles. Esta misma interpretación le dio Strack partiendo de Gn 1[10].

La palabra *min* significaba originalmente «clase» o «especie», sin tener un sentido negativo. Con todo, al igual que sucedió con *goy* (nación), el término habría ido adquiriendo esa connotación con el uso. *Min* sería, pues, una «especie», se sobreentiende de herejes, que se caracterizaba por seguir más las inclinaciones de su corazón que la enseñanza de los maestros de la Torah.

W. Bacher[11] planteó un punto de vista semejante al de Herford y

6. G. Vermes, «The Decalogue and the Minim», en *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden, 1975, 174. Vermes reconoce que el decálogo fue suprimido del oficio sinagogal como reacción frente a aquellos que tomaban Dt 5, 2 literalmente y que insistían en que ésa era la única ley promulgada por Dios. En su opinión se trataba de gnósticos judíos que habían salido de las filas del helenismo.

7. A. Segal, *Ruler of the world: towards a sociology of Gnosticism*, 1976, s. p. En esta obra inédita alude al hecho de que el término es de finales del siglo I y que va referido a aquellos que creían en una mediación divina.

8. S. Lieberman, «How much Greek in Jewish Palestine?», en A. Altmann (ed.), *Biblical and other Studies*, Cambridge, Mass., 1963, 123-141. Lieberman considera que el término *minim* está referido muchas veces a gnósticos.

9. Al respecto, ver: R. T. Herford, *o. c.*, 362 ss.

10. H. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910, 47.

11. W. Bacher, «Le mot Minim dans le Talmud»: *Revue des Études Juives* (1899), 214 ss.

Strack, aunque su forma de exponerlo parece más sencilla. Partiendo asimismo de Gn 1, donde *min* es el equivalente del griego *guénos*, Bacher llegó a la conclusión de que, en sentido figurado, la palabra había llegado a tener el sentido de *airesis* o herejía. Buena prueba de ello sería el hecho de que los fariseos se referían a los saduceos como *min hazedukim* (la secta de los saduceos) y que Josefo (*Ant.* XIII, 10, 6) usa la expresión *Saddukaion guénos* para referirse a *Saddukaion airesis*.

La teoría parece plausible pero deja sin resolver la cuestión de la ortografía diversa que acompaña al término. En Sanh 37a, por ejemplo, aparece como *mina*, mientras que en Baba Batra 25a se lee *mini*. Sifra, por el contrario, lo escribe *m(a)in* y *m(a)inim*. Bacher admitió tal circustancia —aunque sólo referida a Sifra— e intentó explicarla alegando que el originador de esta divergencia ortográfica deliberadamente insertó la *a* en la palabra *minim* para distorsionarla y darle un significado denigratorio. *M(a)inim* o *Mi(a)nim* serían las formas plurales de *ma'en* (Ex 7, 14; 9, 2; 10, 4) o de *me'en* (Je 13, 10) en el sentido de rehusar, negarse o desobedecer. Con todo, lo cierto es que el verbo no parece tener en los casos citados el significado denigrante que aparece en las fuentes citadas. Esto hace que la tesis de Bacher, aunque posible, no resulte del todo segura. Junto con estas hipótesis, se ha pensado también en la posibilidad de que proceda de Mani, el fundador del sistema maniqueo, aunque esta última tesis parece carecer de base pese a resultar dotada de cierto ingenio. De hecho, ya fueron refutadas por Herford en su obra clásica sobre el tema.

Otro sector de los investigadores ha defendido la posibilidad de que *minim* sea una corrupción de *maaminim* (creyentes). Esta explicación parece tener cierta lógica y, como señaló M. Joël[12], podría hacer una referencia al papel sobresaliente que se da a la fe (*emunah*) en el Nuevo Testamento. Por otro lado, incluso ese término, desde nuestro punto de vista, pudo tener ya un significado negativo en un principio. Los «creyentes» eran aquellos que pretendían centrar todo en la fe, olvidando la Torah.

J. Derenbourgh[13] especuló con la posibilidad de que *minim* fuera el acróstico de *maamine Yeshua nozri* o *min* el de *maamin Yeshua nozri*. Tal posibilidad, que fue ya negada por Herford, no debería parecernos sin embargo tan difícil de aceptar teniendo en cuenta la afición de los rabinos a recurrir a los juegos de palabras. Joël llegó incluso a citar un paralelo de la misma en Mussafia (¿1606?-1675). De hecho, no deja de ser significativo que G. F. Moore[14], pese a mostrarse partidario de la primera explicación que parte de Gn 1, mencione sin

12. M. Joël, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts*, Breslau, 1880, II, 90.
13. J. Derenbourgh, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, I, 1867, 354 ss.
14. G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era*, Cambridge, 1930, III, 68 ss.

embargo la etimología que viene de *maaminim* citando incluso en apoyo suyo Hch 5, 14. Con todo, y aceptando que la palabra proceda efectivamente de *maaminim,* habría que preguntarse por qué se produjo la corrupción en *minim* y no otra. De hecho, si *min* no tenía ningún significado concreto, cuesta trabajo creer que hubiera podido ser utilizado como mote denigratorio.

A nuestro juicio la solución a la búsqueda de la etimología de *minim* pasa por un punto de vista mixto. Los *minim* pudieron ser, originalmente, los *maaminim*, es decir, los que se autodenominaban «creyentes», en oposición a los que no lo eran. Sus enemigos no tuvieron ningun problema en corromper la palabra en *min* («género» en Gn 1) dando a entender con ello que, en realidad, no pasaban de ser un «género» o clase de herejes. De hecho, el texto de Sifra quizá podría significar un paso intermedio en esta evolución, ya que sólo carece de una letra para contener *maaminim*. Naturalmente, esta interpretación no puede ser presentada con cariz dogmático, pero creemos que sería la que mejor permitiría entender el origen y evolución posibles del término y además nos proporcionaría, siquiera en parte, la clave para identificar a los *minim*, tema del que nos ocuparemos a continuación.

II. ¿QUIÉNES ERAN LOS *MINIM*?

Si aceptamos la veracidad de la afirmación de R. Najman contenida en Jul 13b («entre los gentiles no hay *minim*»), deberíamos llegar a la conclusión de que el término sólo resulta aplicable a judíos. Más concretamente, sería aquella «especie» de judíos contaminados por la herejía. Con todo, la solución no es, por desgracia, tan sencilla. De hecho, en algún pasaje (Pes 87b) resulta claro que el *min* al que se hace referencia es un gentil, y cristiano por más señas.

Que los *minim* tienen que ver con el judeo-cristianismo es opinión generalizada, como señalamos al principio, con las excepciones ya reseñadas. Ahora bien, no existe acuerdo en relación a si todos los textos se corresponden específicamente con judeo-cristianos. En términos generales, los estudiosos se han dividido al respecto en dos grupos. Para el primero, formado por D. Chwolson[15], H. Graetz[16], A. Geiger[17], A. Schlatter[18], M. Joël, J. Jocz, F. Manns y G. Alon[19], entre otros, los *minim* son fundamentalmente judeo-cristianos. El segundo, en el que

15. D. Chwolsohn, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, San Petersburgo, 1892.
16. H. Graetz, *History of the Jews from the earliest times to the present day*, 5 vols., Londres, 1891-1892.
17. A. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, Breslau, 1864.
18. A. Schlatter, *Die Kirche Israels vom Jahre 70-130*, Gütersloh, 1898.
19. G. Alon, *The Jews...*, 288 ss.

se encontrarían, entre otros, H. Ewald[20], J. Hamburger, E. Schürer, A. Wünsche[21], J. Bergmann[22], e I. Lévi[23], consideran que *minim* es un término aplicado a los herejes judíos en general, entre los que, lógicamente, se encuentran también los judeo-cristianos.

Este último punto de vista es, a nuestro juicio, más acertado, pero exige ser matizado en algunos aspectos:

1) Por lo común, el término *minim* va referido a judeo-cristianos y las excepciones son precisamente eso, excepciones a una regla general[24]. Así, los «Libros de los *minim*» se identifican con el Evangelio (Shab 116 a), las referencias a sus enseñanzas contienen citas de las de Jesús (Ecles. R. sobre 1, 8), etc. De modo que no es que *minim* signifique «herejes» y, entre ellos, los judeo-cristianos. Por el contrario, *minim* es un calificativo típico de los judeo-cristianos (peyorativo, por supuesto) que luego se extendería a otros grupos.

2) El término *minut*, derivado de *minim,* se utiliza de manera exclusiva para designar al cristianismo en las fuentes rabínicas[25]. Así, R. Eliezer, que fue acusado de *minut* (T. Jul 2, 24), lo fue precisamente porque había mostrado su agrado en relación con una enseñanza de Jesús que le comentó un judeo-cristiano que alegaba «así me lo enseñó Jesús el Nazareno»[26]. Esto viene a confirmar lo que ya hemos señalado en 1).

3) Las controversias con *minim* que aparecen en las fuentes rabínicas están en una aplastante mayoría relacionadas con enseñanzas cristianas (la divinidad de Jesús, la *halajáh* de los evangelios, etc.), e incluso en algunos de los casos donde esto no resulta tan evidente existen posibilidades de aplicar los pasajes también a los judeo-cristianos. Así, TJ Ber 12d y 13a contiene una discusión sobre la Trinidad que sólo puede ser entendida sobre la base de que los que intervienen en ella son judíos y judeo-cristianos; en Sanh 99a aparece una controversia sobre la venida del mesías que sólo tiene sentido en el mismo contexto; se habla de que los *minim* usaban el nombre de Jesús para curar (TJ Shab 14d; Av. Zar 27b; etc.), etc.

Resumiendo, pues, podemos señalar que, en general, el término *minim* sirve para designar efectivamente a judeo-cristianos —muy posiblemente, derivando de *maaminim*— y que a partir del mismo se originó el de *minut* que designa al judeo-cristianismo. Posteriormente,

20. F. C. Ewald, *Abodah Sarah*, Nuremberg, 1856.
21. A. Wünsche, *Pesikta des Rab Kahana*, 1885.
22. J. Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlín, 1908.
23. I. Lévi, «Le mot minim»: *Revue des Études Juives* 38 (1899), 206.
24. En el mismo sentido, ver Strack, *o. c.*, 47 y J. Jocz, *o. c.*, 178 ss.
25. Ver Bacher, *o. c.*, 45.
26. En el mismo sentido, ver: A. Zar 16b y 17a; Eclesiastés R. sobre 1, 8; Jalq. Shimoni sobre Miq 1 y Prov 5, 8.

y a medida que el judeo-cristianismo perdía relevancia, la denominación (siempre con significado denigratorio) se fue aplicando también a otros judíos cuyos puntos de vista disentían de los rabínicos, llegando a designar propiamente a los apóstatas. Sólo de manera excepcional se aplicó a gentiles, pero incluso entonces éstos eran cristianos.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES [1]

1. *Bíblicas*

Biblia Hebraica Stuttgartensia (hebreo), Stuttgart, 1984.
Rahlfs, A., *Septuaginta* (griego), Stuttgart, 1979.
Nestlé, E. y Aland, K., *Novum Testamentum Graece* (griego), Stuttgart, 1988.

2. *Clásicas*

Rolfe, J. C., *Suetonius* (latín con traducción inglesa), Cambridge y Londres, 1989, 2 vols.
Moore, C. H. y Jackson, J., *Tacitus, Histories and Annals* (latín con traducción inglesa), Cambridge y Londres, 1989, 4 vols.

3. *Talmúdicas*

Herford, R. T., *Christianity in Talmud and Midrash* (hebreo y arameo), Londres, 1905.

4. *Flavio Josefo*

Thackeray, H. St. J., Marcus, R., Wikgren, A. y Feldman, L. H., *Josephus*, (griego con traducción inglesa), Cambridge y Londres, 1989, 10 vols.

1. Consignamos a continuación las ediciones de los textos originales que hemos utilizado para la realización del presente estudio.

5. Patrísticas

Migne, J. P., *Patrologia Graeca*, París, 1857-1886, 162 vols.
Migne, J. P., *Patrologia Latina*, París, 1844-1864.

II. OBRAS GENERALES

Adam, A., «Erwägungen zur Herkunft der Didache», *ThLZ* 91 (1956).
Adamson, J. B., *The Epistle of James*, G. Rapids, 1976.
Agnew, F. H., «On the origin of the term "Apostolos"», *CBQ* 38 (1976), 49-53.
Agnew, F. H., «The origin of the NT Apostle-Concept», *JBL* 105 (1986), 75-96.
Agua, A. del, *El método midrásico y la exégesis del NT*, Valencia, 1985.
Aguirre, R., *La iglesia de Antioquía de Siria*, Bilbao, 1988.
Albeck, C., *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*, Berlín, 1923.
Albeck, C., *Einführung in die Mischna*, Berlín-Nueva York, 1971.
Alegre, X., *El concepto de salvación en las Odas de Salomón*, Münster, 1977.
Allo, E. B., *L'Apocalyse*, París, 1933
Alm, R. von der, *Die Urteile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen*, Leipzig, 1865.
Alon, G., *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Cambridge y Londres, 1989.
Argyle, A. W., «Greek among the Jews of Palestine in the New Testament Times», *NTS* 20 (1973-1974).
Audet, J. P., *La Didaché. Instructions des Apôtres*, París, 1958.
Aune, D. E., *Prophecy in Early Christianity*, Grand Rapids, 1983.
Aune, W. (ed.), *Studies in the New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honor of Allen P. Witgreen*, Leiden, 1972.
Avi-Yonah, M., *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlín, 1962.
Bacher, W., *Die Agada der Tannaiten*, Estrasburgo, 1884-1890, 2 vols.
Badia, F., *The Qumran Baptism and John the Baptist's Baptism*, Lanham, 1980.
Baeck, L., «The Faith of St. Paul», en *Judaism and Christianity*, Filadelfia, 1960, 139-168.
Bagatti, B., «Resti cristiani in Palestina anteriori a Costantino?», *Rivista di Archeologia Cristiana* XXVI (1950), 117-131.
Bagatti, B., «Scoperta di un cimitero giudeo-cristiano al "Dominus Flevit"», *LA* III (1953), 149-184.
Bagatti, B., *L'Église de la Circoncision*, Jerusalén, 1964.
Bagatti, B., *Gli scavi di Nazareth* I. *Dalle origini al secolo XII*, Jerusalén, 1967.
Bagatti, B., *Antichi villaggi cristiani di Galilea*, Jerusalén, 1971.
Bagatti, B., «Nuove Scoperte alla Tomba della Vergine a Getsemani», *LA* XXII (1972), 236-290.
Bagatti, B., «L'apertura della Tomba della Vergine a Getsemani», *LA* XXIII (1973), 318-321.

Bagatti, B., *Antichi villaggi cristiani di Samaria*, Jerusalén, 1979.
Bagatti, B., *Antichi villaggi cristiani di Giudea e Neghev*, Jerusalén, 1983.
Bagatti, B. y Milik, J. T., *Gli Scavi del «Dominus Flevit»* I. *La necropoli del periodo romano*, Jerusalén, 1958.
Bagatti, B., Piccirillo, M. y Prodomo, A., *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemany*, Jerusalén, 1975.
Barbaglio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, 1989.
Barclay, W., *The Revelation of St. John*, Filadelfia, 1976, 2 vols.
Barnes, T. D., «An Apostle on Trial», *Jts* 20 (1969).
Baron, B., *The Servant of Jehovah*, Londres, 1922.
Barr, J., «Which language did Jesus speak?», *BJRL* 53 (1970-1971), 9 ss.
Barrett, C. K., *The Epistle to the Romans*, Londres, 1957.
Barrett, C. K., *The Pastoral Epistles*, Oxford, 1963.
Barrett, C. K., *The First Epistle to the Corinthians*, Londres, 1968.
Barrett, C. K., *Luke the Historian in Recent Study*, Filadelfia, 1970.
Barrett, C. K., *The Second Epistle to the Corinthians*, Londres, 1973.
Barrett, C. K., *The Gospel according to St. John*, Filadelfia, 1978.
Barrett, C. K., *Freedom and Obligation*, Londres, 1985.
Barrett, C. K., *The New Testament Background*, Nueva York, 1989.
Barth, G., *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1986.
Barth, K., *The Epistle to the Romans*, Oxford, 1933.
Barth, K., *The Epistle to the Philipians*, Londres, 1962.
Barth, M., *Rediscovering the Lord's Supper*, Atlanta, 1988.
Bauckham, R. J., *2 Peter and Jude*, Waco, 1983.
Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tubinga, 1934. (La versión inglesa, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, 1971, incluía un apéndice sobre el judeo-cristianismo).
Bauer, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, 1971.
Bauer, W., *New Testament Apocrypha* I, Filadelfia, 1963.
Baur, F. C., «Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom», *Tübinger Zeitschrift ür Theologie* 4 (1831), 61-206.
Baur, F. C., *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Tubinga, 1846.
Baur, F. C., *Paul, His life and works*, Londres, 1875, 2 vols.
Beasley-Murray, G. R., *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids, 1986.
Beasley-Murray, G. R., *John*, Waco, 1987.
Ben-Sasson, H. H. (ed.), *History of the Jewish People*, Cambridge, Mass., 1976.
Bikerman, E., «Sur la version vieux-russe de Flavius Josèphe», en *Mélanges Franz Cumont*, Bruselas, 1936, 53-84.
Black, M. (ed.), *The Scrolls and Christianity*, Londres, 1969.
Blázquez, J. M., *La romanización*, Madrid, 1975.
Blomberg, C., «Healing», *DJG*, 299-307.
Boismard, M. E., *L'évangile de Jean*, París, 1977.
Bonnard, P., *El evangelio según san Mateo*, Madrid, 1983.
Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca, 1978.

Bousset, W., *Kyrios Christos*, Nashville, 1970.
Bowker, J. W., «Speeches in Acts, A Study in Proem and Yelammedenu Form», *NTSt* 14 (1967-1968), 96-111.
Bowker, J. W., *The Targums and the Rabbinic literature*, Cambridge, 1969.
Brandon, S. G. F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951.
Brandon, S. G. F., *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967.
Brandon, S. G. F., *The Trial of Jesus*, Londres, 1968.
Bretschneider, C, G., *Capita theologiae Iudaeorum dogmaticae e Frauii Iosephi scriptis collecta*, 1812.
Briand, J., *L'Église judéo-chrétienne de Nazareth*, Jerusalén, 1981.
Brown, R. E., *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, 1979.
Brown, R. E., *The Epistles of John*, Nueva York, 1982.
Brown, R. E., *The Birth of the Messiah*, Nueva York, 1979 (ed. española, *El nacimiento del Mesías*, Madrid, 1982).
Brown, R. E., Doufried, K. P. y Reumann, J., *Pedro en el Nuevo Testamento*, Santander, 1976.
Bruce, F. F., *The Epistle to the Ephesians*, Glasgow, 1961.
Bruce, F. F., *The Epistles of John*, Londres, 1970.
Bruce, F. F., *1 and 2 Corinthians*, Londres, 1971.
Bruce, F. F., *¿Son fidedignos los documentos del NT?*, Miami, 1972.
Bruce, F. F., *New Testament History*, Nueva York, 1980.
Bruce, F. F., *1 and 2 Thessalonians*, Waco, 1982a.
Bruce, F. F., *Paul and Jesus*, Grand Rapids, 1982b.
Bruce, F. F., *The Epistle of Paul to the Galatians*, Exeter, 1982c.
Bruce, F. F., *The Gospel of John*, Grand Rapids, 1983.
Bruce, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon and the Ephesians*, Grand Rapids, 1984a.
Bruce, F. F., *Philipians*, Basingstoke, 1984b.
Bruce, F. F., *The Epistle of Paul to the Romans*, Londres, 1985.
Bruce, F. F., *La Epístola a los Hebreos*, Grand Rapids, 1987.
Bruce, F. F., *The Acts of the Apostles*, Leicester, 1988a.
Bruce, F. F., «Eschatology in Acts», en W. H. Gloer (ed.), *Eschatology and the NT*, Peabody, 1988b.
Bruce, F. F., *New Testament Development of Old Testament Themes*, Grand Rapids, 1989.
Bruce, F. F., *Paul, Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids, 1990.
Brüne, B., «Zeugnis des Josephus über Christus», *ThStKr* 92 (1919), 139-147.
Brunt, P. A., «Procuratorial Jurisdiction», *Latomus* 25 (1966), 461-489.
Büchler, A., *Studies in Jewish History,* Londres, 1956.
Bultmann, R., «Neueste Paulusforschung», *TR* 6 (1934), 229-246.
Bultmann, R., *Kerygma and Myth*, Londres, 1953.
Bultmann, R., «Jesus and Paul», en *Existence and Faith*, Londres, 1964, 217-239.
Bultmann, R., *The Gospel of John*, Filadelfia, 1971.
Bultmann, R., *Teología del NT*, Salamanca, 1981.
Burkitt, F. C., *The Gospel History and its Transmission*, Edimburgo, 1906.

Caragounis, C. C., *The Son of Man*, Tubinga, 1986.
Carrington, P., *The Early Christian Church* I, Cambridge, 1957.
Casey, M., *Son of Man*, Londres, 1979.
Chajes, H. P., «Ben Stada», en S. A. Horodetski, *Ha-Goren*, Berdichev, 1903, IV, 33-37.
Charlesworth, J. H., *A Critical Examination of the Odes of Salomon*, Duke, 1987.
Charlesworth, J. H. (ed.), *John and the Dead Sea Scrolls*, Nueva York, 1990.
Chwolsohn, D., *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, Leipzig, 1908.
Clermont-Ganneau, C., «Discovery of a Tablet from Herod's Temple», *Palestine Exploration Quarterly* 3 (1871), 132-133.
Clermont-Ganneau, C., «Epigraphes hébraiques et grecques sur des ossuaires juifs inédits», *Revue Archéologique* I-3 serie (1883), 257-268.
Clermont-Ganneau, C., *Archaelogical researches in Palestine during the years 1873-4*, Londres, 1899.
Clogg, F. B., *An Introduction to the New Testament*, Londres, 1940.
Conder, C. R., *Syrian Stone-Lore*, Londres, 1896.
Congar, Y., *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1983.
Conzelmann, H., «Jesus Christus», en *RGG* III, 1959, cols. 619-653.
Conzelamann, H., *The Theology of St. Luke*, 1960.
Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte*, Tubinga, 1963.
Conzelmann, H., *1 Corinthians*, Filadelfia, 1979.
Cranfield, B., *The Epistle to the Romans*, Edimburgo, 1975-1979, 2 vols.
Creed, J. M., «The Slavonic Version of Josephus' History of the Jewish War», *The Harvard Theological Review* XXV (1932), 318-319.
Cullmann, O., *Peter, Disciple-Apostle-Martyr*, Londres, 1953.
Cullmann, O., *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, París, 1930.
Cullmann, O., *The Earliest Christian Confessions*, Londres, 1949.
Cullmann, O., *Baptism in the New Testament*, Londres, 1950.
Cullmann, O., *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1966.
Cullmann, O., *El Nuevo Testamento*, Madrid, 1971a.
Cullmann, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid, 1971b.
Cullmann, O., *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca, 1972.
Cullmann, O., *Christology of the New Testament*, Londres, 1975.
Cumont, F., «Un rescrit impérial sur la violation de sépulture», *Revue Historique* 163 (1930), 241 ss.
Dale, J. W., *«Baptizo», an Inquiry into the Meaning of the Word as Determined by the Usage of Jewish and Patristic Writers*, Filadelfia, 1991.
Daley, B. E., *The Hope of the Early Church, A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, 1991.
Dalman, G., *Die Thalmudischen Texte (über Jesu)*, Leipzig, 1900.
Dalman, G., *The Words of Jesus*, Edimburgo, 1902.
Dalman, G., *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898 y 1930.
Daniélou, J., *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, París, 1957.

Daniélou, J., *La théologie du judéo-christianisme*, París, 1958.
Davids, P. H., *The Epistle of James*, Exeter, 1982.
Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948.
Dayton, D. W., *Theological Roots of Pentecostalism*, Peabody, 1987.
Deiss, L., *La Cena del Señor*, Bilbao, 1989.
Delcor, M. y García Martínez, F., *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid, 1982.
Delling, G., «Zur Taufe von Häusern im Urchristentum», *NT* 7 (1964), 285-311.
Derenbourg, J., *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, París, 1867.
Dibelius, M., *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, Londres, 1936.
Dibelius, M., *Studies in the Acts of the Apostles*, Londres, 1956.
Dibelius, M. y Conzelmann, H., *The Pastoral Epistles*, Filadelfia, 1972.
Dibelius, M. y Kümmel, W. G., *Paul*, Londres, 1953.
Díez Macho, A., *La lengua hablada por Jesucristo*, Madrid, 1976a.
Díez Macho, A., *Jesucristo «único»*, Madrid, 1976b.
Díez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1984.
Dix, G., *Jew and Greek, A Study in the Primitive Church*, Londres, 1953.
Dockery, D. S., «Baptism», en *DJG*.
Dodd, C. H., *The Epistle of Paul to the Romans*, Londres, 1932.
Dodd, C. H., «The Fall of Jerusalem and the Abomination of Desolation», *JRS* 37 (1947), 47-54.
Dodd, C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Londres, 1963.
Dunn, J. D. G., *Christology in the Making*, Filadelfia, 1980.
Dupont Sommer, A., *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, París, 1950.
Edersheim, A., *Prophecy and History according to the Messiah*, Grand Rapids, 1980.
Edersheim, A., *La vida y los tiempos de Jesús el Mesías*, Tarrasa, 1988.
Eisler, R., *Iesous Basileus ou basileusas*, Heidelberg, 1929-1930, 2 vols.
Eisler, R., *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Londres, 1931.
Elliott, J. H., *A Home for the Homeless*, Londres, 1982.
Elliot-Binns, L. E., *Galilean Christianity*, Londres, 1956.
Ellis, E. E., «The Authorship of the Pastorals», *EvQ* 32 (1960), 151-161.
Ellis, E. E. y Grässer E. (eds.), *Jesus und Paulus*, Gotinga, 1975.
Farmer, W. R., *Maccabees, Zealots and Josephus*, Nueva York, 1957.
Feldman, L. H., *Studies in Judaica, Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, Nueva York, 1963.
Feldman, L. H., *Josephus*, IX, Cambridge y Londres, 1965.
Feldman, L. H., *Josephus and Modern Scholarship*, Berlín-Nueva York, 1984.
Fernández Uriel, P., «El incendio de Roma del año 64, Una nueva revisión crítica», en *Espacio, tiempo y forma* II. *Historia antigua*, vol. 3, Madrid, 1990, 61-84.
Fernández Uriel, P. y Vidal Manzanares, C., «Anavim, apocalípticos y helenistas, Una introducción a la composición social de las comunidades judeo-cristianas de los años 30 a 70 del siglo I d.C.», en *Homenaje a J. M. Blázquez*, Madrid, en prensa.

Fiebig, P., *Der Menschensohn*, Tubinga, 1901.
Finkelstein, L., «The development of the Amidah», *JQR* 16 (1925-26), 142-169
Fisher, E. J. (ed.), *The Jewish Roots of Christian Liturgy*, Nueva York, 1990.
Fitzmyer, J. A., «The Languages of Palestine in the First Century AD», *CBQ* 32 (1970), 501-531.
Flusser, D., *Jesús en sus palabras y su tiempo*, Madrid, 1975.
Flusser, D., «El Hijo del Hombre», en A. Toynbee (ed.), *El crisol del cristianismo*, Madrid, 1988.
Flusser, D., «Tensions Between Sabbath and Sunday», en E. J. Fisher (ed.), *The Jewish roots of Christian Liturgy*, Nueva York, 1990.
Foakes-Jackson, F. J., *The Acts of the Apostles*, Londres, 1931.
Frey, J. B., *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1952
Frankel, Z., *Darje ha-Mishnah, Hodegetica in Mischnam*, Leipzig, 1867.
Friedman, M. A. (ed.), *Cairo Geniza Studies*, Tel Aviv, 1980.
Frova, A., «L'iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 95 (1961), 419-434.
Fuller, R. H., *Fundamentos de una cristología neotestamentaria*, Madrid, 1978.
Furneaux, R., *The Roman Siege of Jerusalem*, Londres, 1973.
García Martínez, F., *Los textos de Qumrán*, Madrid, [4]1993.
García Martínez, F. y Trebolle Barrera, J., *Los hombres de Qumrán,* Madrid, 1993.
Garenne, G. M. de la, *Le problème de Frères du Seigneur*, París, 1928.
Geldenhuys, N., *The Gospel of Luke*, Londres, 1977.
Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburgo, 1965.
Gerhardsson, B., *Memory and Manuscript, Oral Traditions and Written Transmission in the Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, 1961.
Gero, S., «Apocryphal Gospels, A Survey of Textual and Literary Problems», *ANRW* 2.25-5.3969-96.
Gibbon, E., *Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, 1909 (ed. española, *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*, Madrid, 1984)
Glover, R., «The Didache's Quotation and the Synoptic Gospels», *NTS* 5 (1958-1959).
Gloer, W. H. (ed.), *Eschatology and the New Testament*, Peabody, 1988.
Gnuse, R., *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Estella, 1987.
González Faus, J. I., *Clamor del reino, estudio sobre los milagros de Jesús*, Salamanca, 1982.
Goppelt, L., *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh, 1950.
Goppelt, L., *Typos, The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, Grand Rapids, 1982.
Graetz, H., *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1908-1909, 4 vols.
Grau, J., *Escatología*, Barcelona, 1977.
Graves, R. y Podro, J., *Jesus in Rome*, Londres, 1957.

Grayston, K., *The Johannine Epistles*, Londres, 1984.
Green, E. M. B., *Peter Reconsidered*, Londres, 1961.
Guelich, R. A., «Destruction of Jerusalem», *DJG*, Leicester, 1992.
Guevara, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid, 1985.
Guthrie, D., *New Testament Introduction*, Londres, 1965.
Guttmann, A., «The Significances of Miracles for Talmudic Judaism», *HUCA* 20 (1948), 364-406.
Hadidian, D. Y., «Palestinian pictures in the Epistle of James», *ExpT* 63, (1951-1952).
Hare, D. R. A., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge, 1967.
Harnack, A. von, *Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1893-1897.
Harnack, A. von, *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906.
Harnack, A. von, «Die Apostelgeschichte», en *Beiträge zur Einleitung in das NT* III, Leipzig, 1908.
Harnack, A. von, *Date of Acts and the Synoptic Gospels*, Londres, 1911.
Harrison, P. N., «Important Hypotheses Reconsidered, III. The Authorship of the Pastoral Epistles», *Expository Times* 67 (1955-1956), 77-81.
Harvey, A. E., *Jesus and the Constraints of History*, Filadelfia, 1982.
Hausrath, A., *Neutestamentliche Zeitgeschichte* I-IV, Leipzig, 1868-1873.
Hawthorne, G. F. y Betz O. (eds.), *Tradition and Interpretation in the NT*, Grand Rapids, 1987.
Hegermann, H., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, Gütersloh, 1954.
Henderson, B. W., *The life and principate of the emperor Nero*, Londres, 1905.
Henderson, B. W., *Five Roman Emperors*, Cambridge, 1927.
Hengel, M., *Property and Riches in the Early Church*, Filadelfia, 1974.
Hengel, M., *El Hijo de Dios*, Salamanca, 1978.
Hengel, M., *Acts and the History of Earliest Christianity*, Londres, 1979.
Hengel, M., *The Charismatic Leader and His Followers*, Edimburgo, 1981.
Hengel, M., *Between Jesus and Paul*, Londres, 1983.
Hengel, M., *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*, Londres y Filadelfia, 1989a.
Hengel, M., *The Zealots*, Edimburgo, 1989b.
Hengel, M., *Judaism and Hellenism*, Minneapolis, 1991.
Herford, R. T., *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, 1905.
Héring, J., *The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, Londres, 1968.
Hill, D., *New Testament Prophecy*, Atlanta, 1979.
Hobart, W. K., *The Medical Language of Saint Luke*, Dublín, 1882.
Hoennicke, G., *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlín, 1908.
Hoffmann, D., «Die Antoninus-Agadot im Talmud und Midrasch», *MGWJ* 19 (1892), 33-55 y 245-255.
Hofmann, J. C. K. von, *Die Heilige Schrift im Neuen Testament*, 1883.
Holder, M., *From Yavneh to Pumbedisa*, Nueva York, 1989.
Holsten, C., *Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien*, Berlín, 1883.

Holtz, T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlín, 1962.
Hornus, J. M., *It is not Lawful for me to Fight*, Scottdale, 1980.
Hort, F. J. A., *Judaistic Christianity*, Cambridge, 1894.
Humbert, P., «Le Messie dans le Targoum des prophètes», *Revue de Théologie et Philosophie* 43 (1911), 5 ss.
Hurtado, L. W., *One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Filadelfia, 1988.
Iliffe, J. H., «The ZANATOS inscription from Herod's Temple», *Quarter of the Department of Antiquities of Palestine*, 6 (1936), 1-3.
Jack, J. W., *Historic Christ*, Londres, 1933.
Jenni, E. y Westermann, C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid, 1978.
Jeremias, J., *The Servant of God*, Londres, 1957.
Jeremias, J., *La última Cena*, Madrid, 1980a.
Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento* I, Salamanca, 1980b.
Jeremias, J., *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1983.
Jeremias, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1985.
Jewett, R., «The Agitators and the Galatian Congregation», *New Testament Studies* 17 (1970-1971), 198 ss.
Jocz, J., *The Jewish People and Jesus Christ, The Relationship between Church and Synagogue*, Grand Rapids, [1]1949, [3]1979.
Johnson, L. T., *Sharing Possessions, mandate and symbol of faith*, Filadelfia, 1981.
Jones, A. H. M., «Procurators and Prefects in the Early Principate», en *Studies in Roman Government and Law*, Oxford, 1960.
Juel, D., *Messianic Exegesis, Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Filadelfia, 1988.
Jüngel, E., *Paulus und Jesus*, Tubinga, 1962.
Juster, J., *Les juifs dans l'Empire romain*, París, 1914.
Käsemann, E., *Commentary on Romans*, Grand Rapids, 1980.
Kautsky, K., *Orígenes y fundamentos del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1974.
Kee, H. C., *Miracle in the Early Christian World*, New Haven, 1983.
Kee, H. C., *Miracle and Magic in the New Testament Times*, Cambridge, 1986.
Kim, S., *The Son of Man as the Son of God*, Grand Rapids, 1983.
Klausner, J., *From Jesus to Paul*, Londres, 1944.
Klausner, J., *The Messianic Idea in Israel*, Londres, 1956.
Klausner, J., *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires, 1971.
Klein, G., «Die Zwölf Apostel», *FRLAN* (59), 1961.
Klein, S., «The Estates of R. Judah ha-Nasi», *JQR* 2 (1911), 545-556.
Knowling, R. J., *St. James*, Londres, 1904.
Kohler, K., «The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions», *HUCA* 1 (1924), 387-425.
Köster, H., *Ancient Christian Gospels, Their History and Development*, Filadelfia, 1990.
Köster, H., *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, 1988.
Kramer, W., *Christ, Lord, Son of God*, Londres, 1966.
Krauss, S., *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlín, 1902.

Kugelman, R., *James and Jude*, Wilmington, 1980.
Küng, H., *Ser cristiano*, Madrid, 1978.
Küng, H., *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Madrid, 1993.
Kuss, O., *Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg, 1971.
Kyrtatas, D. J., *The Social Structure of the Early Christian Communities*, Londres, 1987.
Labriolle, P., *La réaction païenne*, París, ²1948.
Ladd, G. E., *El evangelio del Reino*, Miami, 1974a.
Ladd, G. E., *Crucial Questions about the Kingdom*, Grand Rapids, 1974b.
Ladd, G. E., *Presence of the Future*, Grand Rapids, 1974c.
Ladd, G. E., *The Belief in the Resurrection of Jesus*, Grand Rapids, 1975.
Ladd, G. E., *El Apocalipsis de Juan*, Miami, 1978.
Lagrange, M. J., *Évangile selon Marc*, 1929.
Lake, K., *The Resurrection of Jesus Christ*, 1912.
Lake, K., *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres, 1919.
Lake, K., *The Beginnings of Christianity*, Londres, 1933.
Lake, K. y Lake, S., *An Introduction to the New Testament*, Londres, 1938.
Lapide, P., *The Resurrection of Jesus, A Jewish Perspective*, Minneapolis, 1983.
Lapide, P., «I Accept the Resurrection of Easter Sunday», en A. W. Kac (ed.), *The Messiahship of Jesus*, Grand Rapids, 1986.
Laqueur, R., *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Giessen, 1920.
Lasserre, J., *War and the Gospels*, Londres, 1962.
Lauterbach, J. Z., *Mekilta de Rabbi Ishmael*, Filadelfia, 1976.
Lawlor, H. J., *Eusebiana. Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius*, Nueva York, 1912.
Laws, S. S., *The Epistle of James*, Londres, 1980.
Le Goff, J., *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, 1985.
Le Moyne, J., *Les sadducéens*, París, 1972.
Lechler, G. V., *Apostolic and Post-Apostolic Times*, Londres, 1887.
Leivestad, R., *Jesus in his own perspective*, Minneapolis, 1987.
Lémonon, J. P., *Pilate et le gouvernement de la Judée*, París, 1981.
Levey, S. H., *The Messiah, An Aramaic Interpretation*, Nueva York, 1974.
Liempt, L. van, «De testimonio flaviano», *Mnemosyne* 55 (1927), 109-116.
Lientsman, Y. A., *Proisjodjdieniye jristyanstha*, Moscú, 1958.
Lietzmann, *Der Menschensohn*, Berlín, 1896.
Lightfoot, J. B., *The Epistle to the Galatians*, Londres, 1865.
Lightfoot, J. B., «Biblical Essays», en *Lectures of 1867-1872*, Londres.
Lightfoot, J. B., *Essays on the Work entitled Supernatural Religion*, Londres, 1889.
Lindars, B., *Jesus Son of Man*, Grand Rapids, 1983.
Lindsay, R. L., *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark*, Jerusalén, 1969.
Lindsay, R. L., *A New Approach to the Synoptic Gospels*, Jerusalén, 1971.
Lohse, E., *Colossians and Philemon*, Filadelfia, 1971.
Lohse, E., *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid, 1975.
Longenecker, R. N., *Paul, Apostle of Liberty*, Nueva York, 1964.
Longenecker, R. N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, Grand Rapids, 1970.

Luck, U., «Die Theologie des Jakobusbriefes», *ZTK*, 81 (1984), 1-30.
Luxemburgo, R., *Obras escogidas*, Bogotá, 1976.
Maccoby, H., *Judaism in the First Century*, Londres, 1989.
Mac Donald, J., *The Theology of the Samaritans*, Londres, 1964.
Malherbe, A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, Filadelfia, 1983.
Manns, F., *Essais sur le judéo-christianisme*, Jerusalén, 1977.
Manns, F., *Bibliographie du judéo-christianisme*, Jerusalén, 1979.
Manns, F., «L'histoire du judéo-christianisme», en *Tantur Papers on Christianity in the Holy Land*, Jerusalén, 1981, 131-146.
Manns, F., *Pour lire la Mishna*, Jerusalén, 1984.
Manns, F., *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jerusalén, 1986.
Manns, F., *John and Jamnia, how the Break occured between Jews and Christians ca. 80-100 A. D.*, Jerusalén, 1988.
Manson, T. W., *The Servant-Messiah. A study of public ministry of Jesus*, Manchester, 1953.
Manson, T. W., *Studies in the Gospel and Epistles*, Manchester, 1962.
Marshall, I. H., *Luke, Historian and Theologian*, Exeter, 1970.
Marshall, I. H., *The Acts of the Apostles*, Leicester, 1980a.
Marshall, I. H., *Last Supper and Lord's Supper*, Grand Rapids, 1980b.
Marshall, I. H., *1 and 2 Thessalonians*, Londres, 1983.
Marshall, I. H., «Son of Man», en *DJG*.
Martin, R. P., *An Early Christian Confession*, Londres, 1960.
Martyn, J. L., *The Gospel of John in Christian History*, Nueva York, 1979.
Marx, K. y Engels, F., *Sobre la religión*, Salamanca, 1979.
Mayor, J. B., *The Epistle of James*, Londres, 1913.
Meeks, W. A. (ed.), *The Writings of St. Paul*, Nueva York, 1972.
Meeks, W. A., *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca, 1988.
Meier, J. P., *Antioch and Rome*, Nueva York, 1983, 92 ss.
Meier, J. P., «Jesus», en *NJBC*, 1328 ss.
Meorins, E. M., «The Deaths of Antiochus IV, Herod the Great and Herod Agrippa I», *Bibliotheca Sacra* 61 (1904), 561 ss.
Merx, A., *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*, Tubinga, 1909.
Metzger, B. M., «A Reconsideration of certain Arguments against Pauline's Authorship of the Pastoral Epistles», *Expository Times* 70 (1958-1959), 91-94.
Meyer, E., *Ursprung und Anfänge des Christentums* I, Stuttgart-Berlín,1921.
Meyshan, E. M., «The coinage of Agrippa the First», *Israel Exploration Journal* 4 (1954), 186 ss.
Michaelis, W., *Einleitung in das Neue Testament*, Berna, 1954.
Mildenberg, L., *The Coinage of the Bar Kokhba war*, Francfort y Salzburgo, 1984.
Mills, W. E. (ed.), *Speaking in Tongues*, Waco, 1973.
Miranda, J. P., *Marx y la Biblia*, Salamanca, 1981.
Momigliano, A., *Claudius*, Cambridge, 1961.
Montefiore, C. G., *Judaism and St. Paul*, Londres, 1914.
Montefiore, H. W., «Sulpicius Severus and Titus'Council of War», *Historia* 11 (1962), 156 ss.
Montefiore, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1964.

Montefiore, H. W., «Josephus and the New Testament», *Novum Testamentum* (Leiden) 5 (1969), 139 ss.
Montserrat, J., *La sinagoga cristiana*, Barcelona, 1989.
Morris, L., *The Apostolic Preaching of the Cross*, Grand Rapids, 1956.
Morris, L., *The First and Second Epistles to Thessalonians*, Londres, 1959.
Morris, L., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1979.
Moule, C. F. D., *The Birth of the New Testament*, Londres, ³1981.
Mowinckel, S., *El que ha de venir, mesianismo y mesías*, Madrid, 1975.
Munck, J., *The Acts of the Apostles*, Nueva York, 1967.
Muñoz León, D., *Dios-Palabra, Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Valencia, 1974.
Murphy, F. J., *The Religious World of Jesus*, Nashville, 1991.
Murphy O'Connor, J. y Charlesworth, J. H., *Paul and the Dead Sea Scrolls*, Nueva York, 1990.
Mussner, F., *Der Jacobusbrief*, Friburgo, 1964.
Nash, R., *Christianity and the Hellenistic World*, Grand Rapids, 1984.
Neusner, J., *History of the Jews in Babylonia*, Leiden, 1966.
Neusner, J., *A Life of Yohanan ben Zakkai*, Leiden, 1962, ²1970.
Neusner, J., «Judaism in a time of Crisis, Four Responses to the Destruction of the Second Temple», *Judaism* 21 (1972), 313-327.
Neusner, J., *Eliezer ben Hyrcanus. The Tradition and the Man*, Leiden, 1973, 2 vols.
Neusner, J., *Invitation to the Talmud*, Filadelfia, 1984a.
Neusner, J., *Judaism in the Beginning of Christianity*, Londres, 1984b.
Neusner, J., *Judaism in the matrix of Christianity*, Filadelfia, 1986.
Neusner, J., *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago, 1987.
Neusner, J., Green, W. S. y Frerichs, E., *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, 1987.
Newman, J. H., *An Essay of the Development of Christian Doctrine*, Londres, 1890.
Nickle, K. F., *The Collection, A Study in Paul's Strategy*, Londres, 1966.
Niederwimmer, K., *Die Didache*, Gotinga, 1988.
Niswougen, R. L., *New Testament History*, Grand Rapids, 1988.
Nordio, M., «Iscrizioni ebraiche su due steli giudeo-cristiane di Khirbet Kilkis», *Annali* 35 (1975), 179-200.
O'Brien, P. T., *Colossians, Philemon*, Waco, 1982.
Paul, A., *Lectio divina*, 1975.
Paul, A., *Hellenica et Judaica*, 1986.
Peake, A. S., *The Revelation of John*, Londres, 1919.
Pelletier, A., «L'originalité du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus», *RSR* 52 (1964), 177-203.
Perelmutther, H. G., *Siblings, Rabbinic Judaism and Early Christianity at their Beginnings*, Mahwah, 1989.
Pérez Fernández, M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense*, Valencia-Jerusalén, 1981.
Pérez Fernández, M., «Aportación de la hermenéutica judía», en *VII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona, 1988, 298-301.

Pérez Fernández, M., *La lengua de los sabios* I, Valencia, 1992.
Perrin, N., *The New Testament*, Nueva York, 1974.
Pfeiderer, O., *Das Urchristentum*, Berlín, 1887.
Pflaum, H. G., *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, París, 1960-1961, 4 vols.
Pines, S., «The Jewish-Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source», *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1966a), 1-73.
Pines, S., «Un texte judéo-chrétien adapté par un théologien musulman», *Nouvelles chrétiennes d'Israël* 2-3 (1966b), 12-20.
Pines, S., «An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications», *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1966c).
Podro, J. y Graves, R., *Jesus in Rome*, Londres, 1957.
Prigent, P., *La fin de Jérusalem*, Neuchâtel, 1969.
Pritz, R. A., *Nazarene Jewish Christianity*, Jerusalén y Leiden, 1988.
Puente Ojea, G., *Ideología e historia, la formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1984.
Quasten, J., *Patrología*, Madrid, 1984, 2 vols.
Rad, G. von, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1982, 2 vols.
Ramsay, W. M., *A Historical Commentary on St. Paul's Epistles to the Galatians*, Londres, 1899.
Ramsay, W. M., *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, Londres, 1920.
Reicke, B., *The New Testament Era*, Filadelfia, 1968.
Reicke, B., *Neues Testament und Geschichte*, Zurich y Tubinga, 1972.
Reicke, B., «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem», en D. W. Aune (ed.), 1972.
Reicke, B., *Between Jesus and Paul*, Londres, 1983.
Reinach, S., *Orpheus*, Londres, 1931.
Rengstorf, K. H., *Complete Concordance to Flavius Josephus*, Leiden, 1973.
Reumann, J., *The Supper of the Lord*, Filadelfia, 1985.
Rhoads, D. M., *Israel in Revolution, 6-74 C.E.*, Filadelfia, 1976.
Ribera Florit, J., *El Targum de Isaías*, Valencia, 1988.
Richards, G. C., «The Composition of Josephus Antiquities», *CBQ* 33 (1939), 6-40.
Richardson, A., *Las narraciones evangélicas sobre los milagros*, Madrid, 1974.
Ridderbos, H. N., *Paul, An Outline of his Theology*, Grand Rapids, 1975.
Riesenfeld, H., *Spiritus et Veritas*, 1953.
Riesenfeld, H., *The Gospel Traditions and its Beginnings*, Londres, 1957.
Ritschl, A., *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn, 1850.
Robinson, D. W. B., «The Circumcision of Titus and Paul's Liberty», *Australian Biblical Review* 12 (1964).
Robinson, J. A. T., *Redating the New Testament*, Filadelfia, 1976.
Robinson, J. A. T., *The Priority of John*, Londres, 1985.
Robinson, J. M. y Köster, H. (eds.), *Trajectories through Early Christianity*, Filadelfia, 1964.
Ropes, J. H., *James*, Edimburgo, 1916.

Ropes, J. H., *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*, Cambridge, Mass., 1929.
Rothschild, J. J., «The Tombs of Sanhedria», *Palestine Exploration Quarterly* 84 (1952), 23-38 e *ibid.* 86 (1954), 16-22.
Rowland, C., *The Open Heaven*, Londres, 1985.
Rowland, C., *Christian Origins*, Londres, 1989.
Russell, J. B., *Satan, The Early Christian Tradition*, Ithaca, 1981.
Sabourin, L., *The Divine Miracles Discussed and Defended*, Roma, 1977.
Saller, S. y Testa, E., *The Archaeological Setting of the Shrine of Bethfage*, Jerusalén, 1961.
Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, Minneapolis, 1977.
Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*, Filadelfia, 1985.
Sanders, E. P., *Paul, the Law and the Jewish People*, Filadelfia, 1989.
Sandmel, S., *The Genius of Paul, A Study in History*, Nueva York, 1970.
Schaeffer, P., *Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums*, Leiden, 1978.
Schalit, A., *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt, 1973.
Schmithals, W., *The Office of Apostle in the Early Church*, Nashville, 1969.
Schoeps, H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949.
Schoeps, H. J., *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga, 1950.
Schoeps, H. J., *Paul, The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Londres, 1961.
Scholem, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1988.
Schonfield, H. J., *The History of Jewish Christianity*, Londres, 1936.
Schonfield, H. J., *According to the Hebrews*, Londres, 1937.
Schonfield, H. J., *Passover Plot*, Nueva York, 1965 (ed. española, *El complot de Pascua*, Barcelona, 1977).
Schonfield, H. J., *El partido de Jesús*, Barcelona, 1988.
Schonfield, H. J., *El Nuevo Testamento original*, Barcelona, 1990.
Schreckenberg, H., *Bibliographie zu Flavius Josephus. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums*, Leiden, 1968.
Schreckenberg, H., *Die Flavius Josephus Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden, 1972.
Schürer, E., *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ*, Edimburgo, 1987.
Schürer, E., «Josephus», en *Realenzyclopädie für die protestantische Theologie und Kirche* IX, 1901, 377-386.
Schüssler Fiorenza, E., *Invitation to the Book of Revelation*, Grand Rapids, 1981.
Schwartz, E., «Über den Tod der Söhne Ziebedaei», en *Abh. d. Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen Bd. 7*, n. 5, 1904.
Schwartz, E., «Noch einmal der Tod der Söhne Ziebadaei», en *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 11, 1910, 89 ss.
Schwartz, E., *Eusebius Kirchengeschichte*. Kleine Ausgabe, *Berlín*, [5] 1952.
Schweizer, E., *The Letter to the Colossians*, Minneapolis, 1982.
Sevenster, J. N., «Do you know Greek? How much Greek could the first Jewish Christians have known?», *Nov. Test. Suppl.* (Leiden) 19 (1968).

Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963.
Short, A. R., *The Bible and Modern Medicine*, Londres, 1953.
Shutt, R. H. J., *Studies in Josephus*, Londres, 1961.
Simon, M. *Verus Israel, Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, París, 1964.
Smalley, S. S., *1, 2 and 3 John*, Waco, 1984.
Smallwood, E. M., *The Jews under Roman Rule*, Leiden, 1976.
Smith, M., *Jesús el Mago*, Barcelona, 1988.
Snodgrass, K., *The Parable of the Wicked Tenants*, Tubinga, 1983.
Sordi, M., *Los cristianos y el Imperio romano*, Madrid, 1988.
Spicq, C., *L'Épitre aux Hébreux*, París, 1952, 2 vols.
Stauffer, E., «Zum Khalifat des Jacobus», *ZRG* 4 (1952), 193-214.
Stauffer, E., *Jesus and his Story*, Londres, 1960.
Stegner, W. R., *Narrative Theology in Early Jewish Christianity*, Louisville, 1989.
Stemberger, G. y Strack, H. L., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia, 1988.
Stendhal, K., *Paul among Jews and Gentiles*, Filadelfia, 1976.
Stern, D. H., *Messianic Jewish Manifesto*, Jerusalén, 1991.
Stern, D. H., *Jewish New Testament Commentary*, Jerusalén, 1992.
Stern, M., «The Period of the Second Temple», en H. H. Ben-Sasson (ed.), *History of the Jewish People*, Cambridge, Mass., 1976.
Strack, H. L., *Jesus, die Häretiker und die Christen*, Leipzig, 1910.
Strack, H. L. y Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922-1956, 5 vols.
Strack, H. L. y Stemberger, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia, 1988.
Strecker, G., *Das Judenchristentum in den PseudoKlementinen*, Berlín, 1958.
Strobel, A., «Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht», en *ZNW* 56, 1965, 91-100.
Sukenik, E. L., *Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt*, Jerusalén, 1931.
Sukenik, E. L., «The Earliest Records of Christianity», *American Journal of Archaeology* LI (1947), 351-365.
Taylor, R. O. P., *The Groundwork of the Gospels*, Oxford, 1946.
Teeple, H. M., *Mosaic Eschatological Prophet*, Filadelfia, 1957.
Testa, E., *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalén, 1962.
Testa, E., «Scoperta del primitivo rito della Estrema Unzione in una laminella del I secolo», *La Terra Santa* 39 (1963), 70-74.
Testa, E., «Le "Grotte dei Misteri" giudeo-cristiane», *LA* XIV (1964), 65-144.
Testa, E., *L'huile de la foi. L'Onction des malades sur une lamelle du premier siècle*, Jerusalén, 1967.
Testa, E., «Ancora sulla laminella giudeo-cristiana», *Biblica* 49 (1968), 249-53.
Testa, E., *Nazaret giudeo-cristiana*, Jerusalén, 1969.
Testa, E., *I graffiti della Casa di San Pietro*, Jerusalén, 1972.
Thackeray, H. St. J., *Josephus the Man and the Historian*, Nueva York, 1967.

Thackeray, H. St. J., *Josephus* III, Londres, 1979.
Theissen, G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Filadelfia, 1983.
Theissen, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985.
Thiede, C. P., *Simon Peter*, Grand Rapids, 1988.
Toynbee, A. (ed.), *El crisol del cristianismo*, Madrid, 1988.
Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, ²1993.
Vermes, G., *Jesús el judío*, Barcelona, 1977.
Vidal Manzanares, C., «¿Tradición *versus* Biblia? Una aproximación histórica al papel de la tradición en la Iglesia de los cuatro primeros siglos», *PE* VII (1990), 49-62.
Vidal Manzanares, C., «La figura de María en la literatura apócrifa judeo-cristiana de los dos primeros siglos», *Ephemerides Mariologicae* 41 (1991a), 191-205.
Vidal Manzanares, C., «María en la arqueología judeo-cristiana de los tres primeros siglos», *Ibid.* 41 (1991b), 353-364.
Vidal Manzanares, C., *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, 1991c.
Vidal Manzanares, C., «La influencia del judeo-cristianismo en la liturgia mariana», *Ibid.* 42 (1992a), 115-126.
Vidal Manzanares, C., *Diccionario de patrística*, Estella, 1992b.
Vidal Manzanares, C., *Diccionario de las tres religiones monoteístas*, Madrid, 1993a.
Vidal Manzanares, C., *Los esenios y los rollos del mar Muerto*, Barcelona, 1993b.
Vidal Manzanares, C., *Los documentos del Mar Muerto*, Madrid, 1993c.
Vidal Manzanares, C., *El Primer Evangelio, el Documento Q*, Barcelona, 1993d.
Vidal Manzanares, C. y Fernández Uriel, P., «Anavim, apocalípticos y helenistas. Una introducción a la composición social de las comunidades judeo-cristianas de los años 30 a 70 del siglo I d.C.», en *Homenaje a J. M. Blázquez*, Madrid, en prensa.
Vidal-Naquet, P., *Ensayos de historiografía*, Madrid, 1990.
Vielhauer, P., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlín, 1981.
Vincent, L. H., *Jérusalem de l'Ancient Testament*, París, 1954.
Vine, W. E., *Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, Old Tappan, 1981.
Vogelstein, H., «The Development of the Apostolate in Judaism and the Transformation of Christianity», en *HUCA* 2, 1925, 99-123.
Wallach, L., «Colloquy of Marcus Aurelius with the Patriarch Judah I», *JQR* 1 (1940), 259-286.
Weber, W., *Josephus und Vespasian*, 1921.
Weizsäcker, C., *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Friburgo, 1886.
Wellhausen, J., *Skizzen und Vorarbeiten* VI, Berlín, 1899.
Wenham, D. (ed.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield, 1985.
Wenham, D. y Blomberg, C. (eds.), *The Miracles of Jesus*, Sheffield, 1986.

Wenham, J., *Redating Matthews, Mark and Luke*, Downers Grove, 1992.
Westcott, B. F., *The Gospel according to St. John*, Londres, 1882.
Whiston, W., *Josephus*, Grand Rapids, 1978.
Wilcox, M., *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965.
Wilken, R. L., *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven y Londres, 1984.
Willis, W. (ed.), *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation*, Peabody, 1987.
Winter, P., *On the Trial of Jesus*, Berlín, 1961.
Wünsche, A., *Der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen zum ersten Male in's Deutsche übertragen*, Leipzig, 1880.
Yoder, J. H., *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, 1979.
Young, B. H., *Jesus and His Jewish Parables*, Nueva York, 1989.
Zahn, T., *Introduction to the New Testament*, Edimburgo, 1909.
Zulueta, F. de, «Violation of Sepulture in Palestine at the Beginning of the Christian Era», *JRS* 22 (1932), 184 ss.

ÍNDICE DE AUTORES

Adam, A.: 95
Adamson, J. B.: 82
Agapio: 45
Agnew, F. H.: 226
Agua, A. del: 272
Aguirre, R.: 157
Agustín de Hipona: 322, 338
Albright, W. F.: 222
Alegre, X.: 93
Alexander, J. A.: 366
Alford, H.: 358
Allegro, J.: 222
Allison, D. C.: 89
Allo, E. B.: 78
Alm, R. von der: 52
Alon, G.: 22, 23, 128, 191, 193, 380
Ammonio: 343
Anderson, J. G. C.: 361, 362
Andrés de Cesarea: 343
Arator: 343
Argyle, A. W.: 86
Aristón: 184
Arras, V.: 105
Asch, S.: 340
Atanasio: 96, 97
Audet, J. P.: 95
Aune, D. E.: 254, 283
Aune, W.: 384
Avi-Yonah, M.: 47
Bacher, W.: 47, 128, 194, 197, 378, 379, 381
Badía, F.: 224
Baeck, L.: 55, 341
Bagatti, B.: 29, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 217
Barbaglio, G.: 55
Barclay, W.: 307
Barnes, A. S.: 91
Barnes, T. D.: 64
Baron, D.: 198
Barr, J.: 86
Barrett, C. K.: 40, 56, 59, 60, 69, 157
Barth, G.: 224
Barth, K.: 60
Barth, M.: 226
Bastiansen, A. A. R.: 113
Bauckham, R. J.: 87
Bauer, B.: 354, 356
Bauer, J.: 91
Bauer, W.: 26, 40, 98
Baumgarten, M.: 353
Baur, F. C.: 24, 25, 26, 28, 54, 72, 231, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 357, 366, 372, 374
Beasley-Murray, G. R.: 69, 303
Beda el Venerable: 343
Ben-Chorim, S.: 340
Bengel, J. A.: 345

Benoit, P.: 106, 111
Bergmann, J.: 380
Best, E.: 88
Betz, O.: 283
Bieder, W.: 343
Bikerman, E.: 43
Billerbeck, P.: 273, 279
Black, M.: 222
Blaiklock, E. M.: 124, 371
Blass, F. W.: 357
Blázquez, J. M.: 10, 56
Blinzler, J.: 237
Blomberg, C.: 53, 285
Bock, D. L.: 89
Boismard, M. E.:
Bonnard, P.: 157
Bornkamm, G.: 55
Bousset, W.: 262, 264
Bovon, F.: 89
Bowker, J. W.: 161, 199
Brandon, S. G. F.: 28, 40, 43, 45, 46, 117, 167, 184, 185, 186, 246
Briand, J.: 111, 112, 214
Brown, R. E.: 69, 74, 156, 229, 236, 259
Bruce, F. F.: 21, 36, 40, 43, 53, 55, 56, 59, 60, 69, 118, 124, 130, 131, 132, 143, 148, 155, 157, 170, 174, 175, 222, 230, 246, 248, 303, 305, 310, 322, 370, 371, 373, 374
Brüne, B.: 40
Brunt, P. A.: 149
Buber, M.: 340
Büchler, A.: 47
Bultmann, R.: 54, 55, 69, 264, 305
Burkitt, F. C.: 65

Cadbury, H. J.: 366 , 367, 374
Calvino, J.: 343
Cantera, E.: 10
Caragounis, C. C.:252
Carrington, P.: 185
Carson, D. A.: 89
Casey, M.: 253
Catchpole, D. R.: 153, 154, 294
Cechelli, C.: 106
Celso: 41, 110, 176
Charlesworth, J. H.: 93, 117, 301
Chesterton, G. K.: 334
Chevalier, U.: 110
Chwolsohn, D.: 52, 380
Cipriano de Cartago: 322
Cirilo de Jerusalén: 110
Clemen, C.: 356
Clemente de Alejandría: 41, 70, 75, 132, 176, 343
Clemente de Roma: 322, 359
Clermont-Ganneau, C.: 102
Collins, A. Y.: 133
Colombo, D.: 280
Colpe, C.: 222
Cómodo: 322
Conder, C. R.: 102
Congar, Y.: 279
Conybeare, W. J.: 359
Conzelmann, H.: 40, 59, 60, 62, 63, 64, 369, 370, 372
Corbo, V.: 113
Cranfield, C. E.: 60
Creed, J. M.: 46
Cullmann, O.: 27, 62, 65, 77, 81, 159, 214, 215, 222, 252, 255, 258, 264, 265, 311
Cumont, F.: 119

D'Alembert: 222
Dale, J. W.: 225
Daley, B. E.: 322
Dalman, G.: 52, 53, 86, 253, 259, 262, 264
Daniélou, J.: 28, 222, 267
Davids, P. H.: 82
Davies, W. D.: 54, 89, 247
Deiss, L.: 226
Delcor, M.: 296
Delling, G.: 225
Derenbourg, J.: 52, 379
Dibelius, M.: 54, 60, 61, 63, 157, 368, 369, 370, 372, 374, 375
Dídimo el Ciego: 343
Díez Macho, A.: 50, 86, 94, 285
Dión: 183
Dionisio de Halicarnaso: 38
Dionisio bar Salibi: 343
Dix, G.: 27, 28, 14, 166

Dodd, C. H.: 60, 67, 72
Dodd, J. T.: 91
Donfried, K. P.: 229
Dorado: 10
Dunn, J. D. G.: 253
Dupont, J.: 372
Dupont-Sommer, A.: 222

Eckhardt, K. A.: 116, 128, 129
Ecumenio de Tricca: 343
Edersheim, A.: 258, 321
Efrén el Sirio: 343
Eisler, R.: 28, 43, 45, 46, 167, 214
Elliot, J. H.: 87
Elliot-Binns, L. E.: 184, 187
Ellis, E. E.: 55, 60
Engels, F.: 78, 212, 354
Epifanio: 47, 75, 92, 93, 99, 108, 331
Erasmo: 262
Erkell, H.: 113
Escalígero: 41
Eusebio de Cesarea: 26, 40, 47, 69, 70, 75, 76, 85, 91, 96, 97, 98, 99, 110, 156, 159, 171, 176, 183, 184, 185, 186, 189, 208, 241, 260, 310, 322, 331
Eusebio de Emesa: 343
Eusebio de Nicomedia: 97
Eusebio de Pánfilo: 97
Eutalio el Diácono: 343
Evans, C. A.: 89, 249
Ewald, F. C.: 380

Farmer, W. R.: 184
Farrar, W.: 360
Federico II: 222
Feine, P.: 356
Feldman, L. H.: 38, 40, 41, 149
Feret, H.M.: 298
Fernández, G.: 10
Fernández Uriel, P.: 9, 10, 15, 30, 76, 205, 210
Ferrua, A.: 107
Fiebig, P.: 253
Filón: 130, 142, 255, 268, 269, 272
Filoteo Bryennios: 94
Finkelstein, L.: 196
Finney, Ch.: 124
Fitzmyer, J.A.: 86, 89
Flavio Josefo: 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 52, 62, 65, 127, 128, 129, 136, 141, 147, 148, 149, 152, 156, 165, 166, 168, 169, 176, 181, 182, 186, 187, 188, 193, 309, 356, 357, 378
Flusser, D.: 67, 133, 157, 171, 222, 259, 260, 263, 274, 276, 304, 341
Foakes-Jackson, F. J.: 65, 157, 258, 367, 374
Focio: 37, 38
Fox, G.: 124:
Frerichs, E.: 258
Frey, J. B.: 102
Friedländer, M.: 377
Friedman, M. A.: 48
Friedmann: 378
Frova, A.: 149
Fuller, R. H.: 262, 265
Furneaux, R.: 184

García Martínez, F.: 296
Garenne, G. M. de la: 156
Gärtner, B.: 369
Gasque, W. W.: 362, 372
Geiger, A.: 380
Gelasio: 98
Geldenhuys, N.: 64, 67
Georgi, D.: 170
Gerhardsson, B.: 233
Gero, S.: 91
Gibbon, E.: 185
Gilbert, M.: 280
Gingras, G. E.: 113
Glover, R.: 95
Gnuse, R.: 237
González Faus, J. I.: 53
Gooding, D.: 130
Goppelt, L.: 27, 249
Goulder, M. D.: 371
Graetz, H.: 36, 197, 222, 380
Grässer, E.: 55
Grau, J.: 303
Graves, R.: 36
Grayston, K.: 74

Green, E. M. B.: 87
Green, W. S.: 258
Gregory, C. R.: 350
Grocio, H.: 343
Guelich, R. A.: 67, 88, 143
Guevara, H.: 128, 141, 149, 167, 205, 214, 246
Guthrie, D.: 83, 87
Guttmann, A.: 199

Hadidian, D. Y.: 83
Haenchen, E.: 173, 369, 370, 372
Hamburger, J.: 380
Hamilton, R. W.: 103
Hammond, H.: 344
Handmann, R.: 91
Hanson, R. P. C.: 369, 373
Hare, D. R. A.: 73
Harnack, A. von: 25, 36, 62, 63, 65, 82, 85, 362, 363, 364, 366, 367, 373, 374
Harrison, P. N.: 60
Hart, J. H. A.: 76
Harvey, A. E.: 285
Hastings, J.: 360
Hausrath, A.: 25
Hawkins, J. C.: 361
Hawthorne, G. F.: 283
Headlam, A. C.: 360
Hegel, G. W. F.: 24, 25, 346, 347
Hegermann: 247
Hegesipo: 85, 99, 156, 176, 183, 203, 241, 322
Henderson, B. W.: 79
Hengel, M.: 61, 86, 88, 125, 132, 135, 136, 157, 158, 160, 214, 215, 231, 237, 246, 258, 260, 274, 293, 309, 324, 373, 374
Hennessey: 187
Heráclito: 269
Herford, R. T.: 52, 53, 286, 377, 378, 379
Héring, J.: 59
Hesiquio: 343
Heumann, C. A.: 345
Hill, D.: 254
Hipólito: 75
Hiyyá b. Abba: 47
Hobart, W. K.: 62, 360
Hoennicke, G.: 203
Hoffmann, D.: 47
Hofmann, J. C. K. von: 25
Holder, M.: 192, 193, 194
Holsten, C.: 25
Holtz, T.: 251
Hornus, J. M.: 189, 320
Hort, F. J. A.: 26
Howson, J. S.: 359
Humbert, P.: 247
Hurtado, L. W.: 88, 264

Ignacio de Antioquía: 26, 70, 96, 322, 359
Iliffe, J. H.: 174
Ireneo: 69, 70, 75, 77, 81, 91, 263, 322
Isho'dad: 343
Isserlin, B. S. J.: 103

Jack, J. W.: 45, 46
Jackson, F. J. F.: 57
James, M. R.: 91
Jenni, E.: 211
Jeremias, J.: 62, 126, 127, 134, 205, 222, 226, 258, 259, 263, 322
Jerónimo: 43, 47, 92, 110, 156, 322, 338
Jewett, R.: 154
Jocz, J.: 28, 213, 380 , 381
Joël, M.: 379, 380
Johnson, L.T.: 237
Jones, A. H. M.: 132
Jordanhill: 373
Juan Crisóstomo: 156, 343
Juel, D.: 246
Julio Africano: 183
Jüngel, E.: 55
Jüngst, J.: 356
Juster, J.: 40
Justino: 26, 322, 338, 339

Käsemann, E.: 60
Kautsky, K.: 212
Kee, A.: 53
Kim, S.: 252

Kingsbury, J. D.: 88
Kirchmeyer, J.: 97
Kirkbride, D.: 108
Kittel, G.: 147
Klausner, J.: 40, 42, 52, 53, 54, 131, 156, 201, 258, 286, 340
Klein, G.: 47, 232
Knowling, R. J.: 84, 361
Knox, J.: 367
Knox, W.L.: 370
Kohler, K.: 196
Kopp, C.: 110, 111
Köster, H.: 90, 91 , 276
Kramer, W.: 264, 265
Krauss, S.: 52, 260
Kümmel, W. G.: 54, 62, 63
Küng, H.: 260
Kuss, O.: 55
Kyrtatas, D. J.: 213

Labriolle, P.: 76
Lactancio: 322
Ladd, G. E.: 303, 305, 307
Lagrange, M. J.: 91, 156
Laible, H.: 52
Lake, K.: 59, 82, 157, 258, 304, 305, 367, 374
Lange, J. P.: 352, 353
Lapide, P.: 307
Laqueur, R.: 40
Larcher, C.: 280
Lasserre, J.: 189, 320
Lauterbach, J. Z.: 49
Lawlor, H. J.: 98
Laws, S. S.: 82
Le Goff, J.: 324
Le Hardy, G.: 110
Lebeau, P.: 107
Lechler, G. V.: 25, 352
Leclerq, H.: 97
Leconte, R.: 110, 111
Leivestad, R.: 248, 252, 255, 260, 274
Lekebusch, E.: 353
Lémonon, J. P.: 132
León Maestro: 343
Levey, S. H.: 200
Lévi, I.: 381
Levy: 378
Lieberman, S.: 378
Liempt, L. van: 40
Lientsman, Y.A.: 212
Lietzmann, H.: 25, 252
Lightfoot, J. B.: 58, 78, 232, 359, 360
Lightfoot, J.: 344, 345
Lightfoot, R. H.: 232
Lindars, B.: 252, 253
Lindsay, R. L.: 67
Linnemann, E.: 373
Loffreda, S.: 113
Lohse, E.: 60, 65
Longenecker, R. N.: 28, 54, 249, 251, 258, 271
Luck, U.: 82
Lührmann, D.: 88
Lumby, J. R.: 360
Luxemburgo, R.: 212
Luz, U.: 89
Lyon, D. G.: 366

Maccoby, H.: 194
MacDonald, J.: 256
MacGregor, G. H. C.: 371
Malherbe, A. J.: 55, 213
Manen, W. C. van: 355
Mangas, J.: 10
Manns, F.: 10, 29, 43, 46, 72, 128, 184, 192, 196, 247, 265, 307, 380
Manson, T. W.: 40, 43, 65, 154, 158, 247, 248
Marshall, I. H.: 59, 61, 64, 89, 124, 134, 143, 216, 226, 252, 373
Martin, R. P.: 60
Martyn, J. L.: 74
Marx, K.: 78, 212, 354
Massyngberde Ford, J.: 78
Mattill, A. J.: 343
Mattill Jr., A. J.: 372
Mattill, M. B.: 343
May, H. G.: 106
Mayor, J. B.: 85
McGiffert, A. C.: 366
McNicoll: 187
Meeks, W. A.: 55, 92, 213, 282

Meier, J. P.: 236, 306
Melitón de Sardes: 322
Merrins, E. M.: 148
Merx, A.: 256
Metodio de Olimpo: 322
Metzger, B. M.: 60
Meyer, E.: 40, 148, 365, 366, 367, 373, 374
Meyer, H. A. W.: 350, 351, 357
Meyshan, J.: 148
Michaelis, J.: 87, 262, 345
Mildenberg, L.: 324
Milik, J. T.: 106, 107, 114, 115
Milligan, W.: 305
Miranda, J. P.: 237
Momigliano, A.: 36, 118
Montefiore, C. G.: 54, 183, 341
Montefiore, H. W.: 36, 60
Montserrat, J.: 43, 246
Moore, G. F.: 366, 379
Morgenthaler, R.: 371
Morris, L.: 59, 248, 251
Motte, R.: 107
Moule, C. F. D.: 83, 231
Mowinckel, S.: 258
Munck, J.: 124, 216, 372
Muñoz León, D.: 268, 269
Murphy, F. J.: 126, 205
Murphy O'Connor, J.: 301
Mussner, F.: 82

Najman, R.: 380
Nash, R.: 276
Neander, J. A. W.: 351
Nepote: 322
Nestlé, E.: 357
Neusner, J.: 48, 191, 192, 193, 194, 258
Newman, J. H.: 341
Nickle, K. F.: 170
Nicoll, W. R.: 139
Niederwimmer, K.: 94, 163
Nietzsche, F.: 354
Niswonger, R. L.: 125
Nordio, M.: 108
North, C. R.: 10

O'Brien, P. T.: 60
Oertel, J. R.: 353
Orígenes: 41, 43, 75, 92, 97, 98, 103, 108, 109, 110, 171, 176, 322, 343
Orosio: 36, 77, 183
Overbeck, C.: 355, 356, 366

Page, S. H. T.: 360
Paley, G. W.: 64
Paley, W.: 344, 345
Pánfilo de Cesarea: 343
Pannenberg, W.: 305
Parrot, A.: 106
Paul, A.: 43
Paulus: 304
Peake, A. S.: 78
Pearson, J.: 344
Pelletier, A.: 44
Perelmutther, H. G.: 193, 194, 200
Pérex, M. J.: 10
Pérez Fernández, M.: 10, 46, 144, 145, 149, 249, 259, 268
Perrin, N.: 65
Pfeiderer, O.: 26
Piccirillo, M.: 105
Pines, S.: 30, 45, 332
Plinio el Joven: 13, 15, 76
Ploeg, J. van der: 107
Plutarco: 62
Podro, J.: 36
Prigent, P.: 191
Pritchard, J. B.: 107
Pritz, R. A.: 29, 184, 187
Prodomo, A.: 105
Pseudo-Atanasio: 108
Pseudo-Jonatán: 50
Puente Ojea, G.: 212, 213

Quasten, J.: 92, 94, 96, 97

R. Ismael: 49
R. Nathan: 191, 193, 194
R. Simeón: 247
Rabenu Tam: 52
Rackham, R. B.: 361
Rad, G. von: 273
Ramsay, W. M.: 54, 56, 361, 362, 365, 366, 373, 374
Rashi: 199

Reicke, B.: 66, 67, 131, 132
Reimarus, H. M.: 304
Reinach, S.: 43
Renan, E.: 354, 355
Rengstorf, K. H.: 38, 231
Reumann, J.: 226, 229
Rhoads, D. M.: 141, 246
Ribera Florit, J.: 198
Richards, G. C.: 38
Richardson, A.: 53
Ridderbos, H. N.: 55
Riesenfeld, H.: 233, 255
Ritschl, A.: 26, 351, 352
Robinson, D. W. B.: 90, 163
Robinson, J. A. T.: 64, 67, 79, 80, 89, 309
Rondeau, M. J.: 97
Ropes, J. H.: 56, 83
Rosenzweig, F.: 341
Rostovtzeff, M.: 116
Rothschild, J. J.: 104
Rouvanet, A.: 91
Rowland, C.: 78, 80, 123, 143, 287, 305
Rufino de Aquileya: 96, 98, 110

Sabourin, L.: 285, 286
Saller, S.: 103, 104, 114
Sanders, E. P.: 55, 125, 143, 173, 231
Sandmel, S.: 55
Schalit, A.: 38
Schlatter, A.: 309, 380
Schleiermacher, F.: 230, 347
Schmiedel, P. W.: 355, 356
Schmithals, W.: 232
Schneckenburger, M.: 347
Schoeps, H. J.: 27, 28, 54, 255, 341
Scholem, G.: 274
Schonfield, H. J.: 26, 27, 63, 92, 156, 201, 304, 341
Schrader, K.: 347
Schreckenberg, H.: 38
Schürer, E.: 36, 38, 40, 41, 43, 44, 65, 126, 132, 136, 141, 149, 188, 192, 381
Schüssler Fiorenza, E.: 75
Schwartz, E.: 98, 146
Schwegler, A.: 348, 349
Schweizer, E.: 60
Segal, A.: 378
Shaeffer: 197
Sherwin-White, A. N.: 175, 362, 372, 373, 374
Short, A. R.: 148
Shutt, R. H. J.: 40
Simon, M.: 27
Smalley, S. S.: 74
Smallwood, E. M.: 141
Smith, M.: 53, 286
Smith of Jordanhill, J.: 358, 360, 374
Snodgrass, K. R.: 249
Sordi, M.: 76
Sorof, M.: 356
Spicq, C.: 60
Spijkerman, A.: 107
Spinoza, B.: 73
Spitta, F.: 356
Starcky, J.: 114
Stauffer, E.: 214, 272
Stegner, W. R.: 30
Stemberger, G.: 46, 48, 49, 54
Stendhal, K.: 310
Stern, D. H.: 10, 29
Stern, M.: 22, 23
Stevenson, J.: 79
Strack, H. L.: 46, 48, 49, 274, 279, 378, 380
Strauss, D. F.: 222, 349
Strecker, G.: 26, 184
Strobel, A.: 225
Suetonio: 36, 76, 77, 79, 118, 141, 142, 148, 149, 181
Sukenik, E. L.: 103, 106
Sulpicio Severo: 183
Sussmann, Y.: 48

Taciano: 322
Tácito: 35, 77, 79, 165, 179, 181, 182
Tasker, R. V. G.: 136
Taylor, R. O. P.: 86
Taylor, V.: 88
Teeple, H. M.: 255
Teofilacto: 343

Teófilo de Antioquía: 41, 351
Tertuliano: 41, 75, 76, 79, 156, 159, 163, 322
Testa, E.: 29, 104, 105, 107, 108, 111, 113, 114, 115, 116, 185
Testini, P.: 107
Thackeray, H. St. J.: 38, 40, 45
Theissen, G.: 53, 55, 67, 90, 143, 212, 285
Thiede, C. P.: 76, 160, 229, 236
Thielicke, H.: 305
Tholuck, F. A. G.: 351
Tiersch, H. W. J.: 352, 353
Torrey, C. C.: 366
Trebolle, J.: 10
Trocmé, E.: 371

Vattioni, F.: 107
Vaux, R. de: 107, 146
Vermeer, G. F. M.: 113
Vermes, G.: 40, 222, 247, 258, 378
Victorino: 322
Vidal Manzanares, C.: 9, 15, 30, 52, 53, 55, 67, 74, 89, 93, 96, 105, 109, 111, 113, 136, 141, 143, 144, 156, 167, 185, 201, 205, 210, 211, 222, 224, 226, 228, 231, 233, 246, 247, 248, 252, 255, 258, 259, 260, 263, 264, 267, 268, 275, 279, 293, 303, 320, 321, 322, 331, 336
Vidal-Naquet, P.: 38, 43, 44
Vielhauer, P.: 62, 63, 65, 369
Vilar Hueso, V.: 107
Vincent, L. H.: 102
Vine, W. E.: 210
Vogelstein, H.: 231

Wallace-Hadrill, D. S.: 97
Wallach, L.: 47
Weiss, B.: 349, 350, 356
Weiss, J.: 90, 357
Weizsäcker, C.: 26
Wellhausen, J.: 252
Wendt, H. H.: 357
Wenham, D.: 53, 89
Westcott, B. F.: 78
Westermann, C.: 211
Wette, W. M. L. de: 346, 355
Whiston, W.: 43
Whitefield, G.: 124
Wikenhauser, A.: 365
Wilcox, M.: 61, 366
Wilken, R. L.: 314, 341
Williams, C. S. C.: 371
Williams, R. R.: 371
Willis, W.: 303
Winter, P.: 40
Wünsche, A.: 48, 380

Yadin, Y.: 222
Yaffé, S.: 48
Yehudá ha-Nasí: 47
Yoder, J. H.: 311
Young, B. H.: 67, 249

Zahn, T.: 64, 65, 78, 83, 86, 310, 357, 362, 363, 366, 367, 373, 374
Zeller, E.: 349, 355

ÍNDICE GENERAL

Nota de agradecimiento 9
Contenido 11
Prólogo: *Pilar Fernández Uriel* 13
Índice de abreviaturas 17
Introducción 21
I. Importancia del tema 21
II. El término «judeo-cristiano en Palestina» 23
III. Estado de la cuestión 24
IV. La presente obra 30

I. FUENTES

1. Fuentes escritas 35
I. Fuentes clásicas 35
1. Tácito 35
2. Suetonio 36
II. Fuentes judías 36
1. Flavio Josefo 36
2. Literatura rabínica 46
A) Literatura talmúdica 46
a) La Mishnáh 46
b) La Tosefta 47
c) El Talmud de Jerusalén 48
d) El Talmud de Babilonia 48
B) Midrashim 49
C) Targumim 49
III. Fuentes cristianas 54
1. Fuentes neotestamentarias 54
A) Cartas de Pablo 54
B) Hechos de los Apóstoles 61
C) Las obras de la Escuela joánica 69
D) Cartas católicas o universales 82

E) Los Evangelios sinópticos 88
a) Evangelio de Marcos 88
b) Evangelio de Mateo 89
c) Evangelio de Lucas 89
d) La fuente Q 89
2. Fuentes apócrifas 90
A) Obras perdidas 90
a) Evangelio de los Hebreos 90
b) Ascensión de Santiago 91
c) Evangelio de los Nazarenos 92
d) Evangelio de los Ebionitas 92
B) Obras conservadas 93
a) Odas de Salomón 93
3. Fuentes Patrísticas 94
A) Padres apostólicos 94
a) Didajé 94
B) Historiadores eclesiásticos 96
a) Eusebio de Pánfilo 96

2. Fuentes arqueológicas 101
I. Restos funerarios 101
1. Osarios 101
a) Bât'n el-Hawa 101
b) Talpiot 102
c) «Dominus Flevit»: 104
d) Jirbet Kilkish 104
2. Tumbas 104
a) Sanhédriya 104
b) Tumba milenarista de Betfagé 104
c) Tumba de María en Getsemaní 105
3. Necrópolis 106
a) «Dominus Flevit» 106
b) Jirbet Kilkish 107
II. Lugares de devoción 108
1. Grutas 108
a) Belén 108
b) Calvario 108
c) Monte de los Olivos 109
2. Casas 110
a) La casa de María en Nazaret 110
b) La casa de José en Nazaret 111
c) La casa de Pedro en Cafarnaún 113
III. Fuentes epigráfico-documentales 114
1. La laminilla del óleo de la fe 114
2. El denominado decreto de Nazaret 116
Conclusiones 119

II. HISTORIA, SOCIEDAD E INSTITUCIONES DEL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO DE PENTECOSTÉS (30 d.C.) A JAMNIA (*ca.* 80-90 d.C.)

1. La comunidad de los Doce en Jerusalén (*ca.* 30-40 d.C.): de la muerte de Jesús (30 d.C.) a la coronación de Agripa (40 d.C.) 123
I. Las experiencias de la resurrección de Jesús y de Pentecostés. 123
II. El enfrentamiento con las autoridades religiosas judías 126
III. La muerte de Esteban (*ca.* 33 d.C.) 129
IV. La expansión misionera en Palestina 134
V. La expansión misionera fuera de Palestina 136

2. La Iglesia universal: de la coronación de Agripa al concilio de Jerusalén (ca. 37-49 d.C.) 141
I. Bajo Calígula y Herodes (37-40 d.C.) 141
II. Bajo Claudio y Herodes Agripa 144
III. El inicio de la era de los procuradores 149
IV. El problema gentil 150
V. La Disputa de Antioquía 153
VI. Santiago, el «hermano del Señor» 155
VII. El concilio de Jerusalén 157
1. Cuestiones previas 157
2. El concilio 160
3. La decisión 161

3. El gobierno de Santiago sobre la comunidad jerosolimitana con posterioridad al concilio de Jerusalén (*ca.* 50-62 d.C.). 165
I. Bajo Félix (52-60 d.C.) y Festo (60-62 d.C.) 165
II. El judeo-cristianismo palestino hasta la muerte de Santiago 167
1. El contexto 167
2. La carta de Santiago 168
3. El último encuentro con Pablo 170
4. El martirio de Santiago 175

4. De la muerte de Samtiago a la guerra con Roma y la destrucción del templo (62-70 d.C.) 179
I. Bajo Albino (62-64 d.C.) y Floro (64-66 d.C.) 179
II. La guerra con Roma (66 d.C. a 73-74 d.C.) 180
III. La huida a Pella 183
1. La pérdida de autoridad 185
2. La seguridad de Pella 186
3. La huida de Jerusalén 187
IV. La guerra con Roma y la Diáspora judeo-cristiana 189

5. De la destrucción del templo (70 d.C.) a Jamnia (*ca.* 80-90 d.C.).. 191
I. La reconstrucción espiritual del judaísmo 191
II. La reacción farisea y Jamnia 192

III. La reacción contra los judeo-cristianos y la *birkat ha-minim* 195
1. Exclusión de la sinagoga 195
2. Reinterpretación de la Escritura 198
3. Reformas litúrgicas 200
4. Relectura de los datos históricos sobre el judeo-cristianismo 201
5. Medidas disciplinarias 202

6. La composición económico-social del judeo-cristianismo palestino en el siglo I 205
I. Composición económica 205
1. Las clases altas 205
2. Las clases medias 208
3. Los pobres 209
Excursus: Pobres materiales y pobres espirituales 211
II. Composición social 214
1. Antiguos discípulos de Jesús 214
2. Los helenistas 215
3. Los celosos de la Ley 216
4. La población situada fuera de Judea 217

7. La organización y las instituciones comunitarias en el judeo-cristianismo palestino del siglo I 221
I. Modelo organizativo 221
1. Los nombres de la comunidad 222
2. El enfoque comunitario 223
3. El bautismo y la eucaristía 224
4. La organización 226
5. La ética 227
6. El acercamiento a las Escrituras 227
II. Los Apóstoles 228
1. Primer grupo de cuatro 228
2. Segundo grupo de cuatro 230
3. Tercer grupo de cuatro 230
III. Los ancianos 234
IV. Los diáconos 234
V. Los profetas 236
VI. La imposición de manos 236
VII. El sistema de comunidad de bienes en la Iglesia jerosolimitana 237
1. El origen de la comunidad de bienes jerosolimitana 237
2. Las características de la comunidad de bienes jerosolimitana 238
A) Carácter voluntario y no obligatorio 238
B) Preservación de bienes privados 239
C) Carencia de sistematicidad 239
D) Ausencia de una visión que se ocupara de la producción u obtención de nuevos bienes 239
3. La duración de la comunidad de bienes jerosolimitana 240

III. LA IDEOLOGÍA DEL JUDEO-CRISTIANISMO PALESTINO EN EL SIGLO I

1. La cristología 245
I. Títulos atribuidos a Jesús 246
1. Siervo 246
2. La piedra rechazada y de tropiezo 249
3. Cordero 250
4. Hijo del hombre 252
5. Profeta 254
6. Justo 256
7. Mesías 258
8. Hijo de Dios 261
9. Señor 264
10. Nombre 267
11. Palabra 268
12. Salvador 270
II. Otros títulos relacionados con Jesús 271
1. El primero y el último 271
2. Yo soy 271
3. El que abre y ninguno cierra y cierra y ninguno abre 272
4. Señor de señores 272
III. Antecedentes de «hipóstasis» en el judaísmo precristiano 272
1. El Ángel de Yahvéh 273
2. Sabiduría 273
3. Pensamiento divino 274
IV. ¿Rindió culto a Jesús el judeo-cristianismo palestino en el siglo I d.C.? 275

2. La pneumatología 279
I. El Espíritu Santo como ser personal 280
II. El Espíritu Santo como hipóstasis divina 281
III. Las manifestaciones pneumáticas 282
1. Glosolalia 282
2. Profecía 283
3. Curaciones 285
4. Otras manifestaciones 286
IV. La recepción del Espíritu Santo 288

3. La angelología 293
I. La angelología y la demonología judías 293
II. Ángeles y demonios en el judeo-cristianismo palestino del siglo I 298

4. El pensamiento escatológico 303
I. Jesús el resucitado 304
II. Jesús el que volverá 308
III. Jesús el juez 311

IV. Jesús, el detentador del único nombre salvador 314
1. Jesús, el único camino de salvación 315
2. La apertura a los gentiles del camino de salvación 316
3. La vida de los santos 319
V. El final de la Historia 321

CONCLUSIÓN 327
I. Evolución histórica 327
II. Características del movimiento 332
III. Influencia histórica final 335
IV. ¿Qué significó el fin del judeo-cristianismo palestino? 340

APÉNDICE I

UNA APROXIMACIÓN A LOS ESTUDIOS RELATIVOS AL LIBRO DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES COMO FUENTE HISTÓRICA

I. Aproximaciones pre-críticas (siglos II-XVII) 343
II. Origen del estudio crítico del libro de los Hechos 344
III. La visión del libro de los Hechos durante el siglo XIX 346
1. W. M. L. de Wette, F. C. Baur y la Escuela de Tubinga 346
2. Los críticos de la Escuela de Tubinga 350
3. Los descendientes radicales de la Escuela de Tubinga 354
4. La crítica alemana de finales del siglo XIX 356
5. La crítica británica del siglo XIX 358
6. El eco alemán 362
IV. La visión del libro de los Hechos durante el siglo XX 366
1. La contribución norteamericana 366
2. La *Formgeschichte* 368
3. Las últimas aportaciones 370
Conclusión 371

APÉNDICE II

¿QUIÉNES ERAN LOS *MINIM*?

I. El origen del término *min* 378
II. ¿Quiénes eran los *minim*? 380

Bibliografía 383
Índice de autores 401
Índice general 409